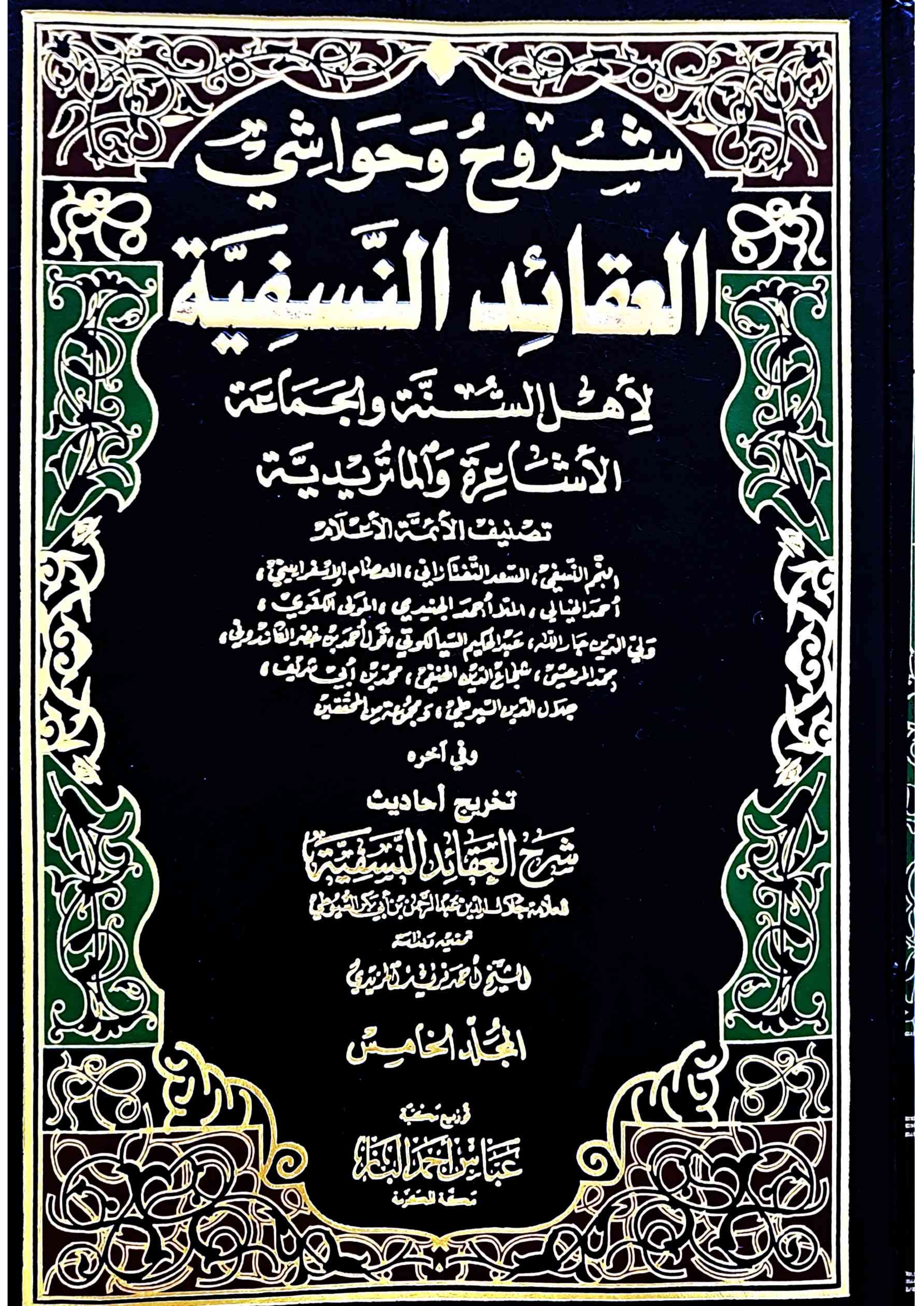

شروح وحواشي
العقائد النسفية
لأهل السنة والجماعة
الأشاعرة والماتريدية
تصنيف الأئمة الأعلام
النجم النسفي، السعد التفتازاني، العصام الإسفراييني،
أحمد الخيالي، الملا أحمد الجنيدي، المولى الكستلي،
ولي الدين جار الله، عبد الحكيم السيالكوتي، قول أحمد بن خضر الكاندوري،
محمد المرعشي، شجاع الدين الحنفي، محمد بن أبي شريف،
جلال الدين السيوطي، ومجموعة من المحققين
وفي آخره
تخريج أحاديث
شرح العقائد النسفية
للعلامة جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي
تحقيق وتعليق
الشيخ أحمد فريد المزيدي
المجلد الخامس
توزيع مكتبة
عباس أحمد الباز
مكة المكرمة

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

[القول في الإيمان]

*** قال الشارح: [(والإيمان) في اللغة: التصديق؛ أي: إذعان حكم المخبر وقبوله، وجعله صادقًا، إفعال من الأمن، كان حقيقة آمن به: آمنه من التكذيب والمخالفة، يتعدى باللام كما في قوله تعالى حكاية عن إخوة يوسف عليه السلام: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا﴾ [يوسف: ١٧] أي: بمصدق، وبالباء كما في قوله: «الإيمان أن تؤمن بالله...»[(١)] أي: أن تصدق، وليس حقيقة التصديق أن يقع في القلب نسبة الصدق إلى الخبر أو المخبر عن غير إذعان وقبول، بل هو إذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرَّح به الإمام الغزالي، رحمه الله].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وجعله)** أي: الحكم أو المخبر **(صادقًا)** بالاعتراف بالصدق، واعتقاد المطابقة للواقع، فالتصديق في التحقيق راجع إلى أخذ الشيء صادقًا، وله تعلقات باعتبارات مختلفة بكل ما يوصف بالصدق من المتكلم والكلام، والحكم كما يقال: «آمنت بالله» أي: بأنه واحد متصف بما يليق منزه عما لا يليق «وآمنت برسوله» أي: بأنه مبعوث صادق فيما جاء به، «وبملائكته» أي: بأنهم عباده المكرمون المطيعون المعصومون، «وبكتابه وكلماته» أي: بأنها منزلة صادقة فيما تضمنته من الأحكام.

---

(١) حديث ابن عمر: أخرجه مسلم (٨)، وأبو داود (٤٦٩٥) والترمذي (٢٦١٠)، والنسائي (٤٩٩٠).

وحديث أبي هريرة: أخرجه أحمد (٩٤٩٧)، والبخاري (٥٠)، ومسلم (٩)، وابن ماجه (٦٤).

(قوله: كأن حقيقة آمن به) لفظة «كأن» هنا هي أخت «ليت» لا «صار» كما توهم، والمراد أن المعنى الأصلي للإيمان، وهو التعدية ملاحظ في التصديق المذكور، فكأن معنى قولك: «آمنت بكذا» في الحقيقة جعلته آمنًا من التكذيب، كما أن معنى قولك: «آمنت زيدًا» جعلته آمنًا.

قال في «شرح المقاصد»: الإيمان إفعال من الأمن للصيرورة أو التعدية بحسب الأصل، كأن المصدق صار ذا أمن من أن يكون مكذبًا، أو جعل الغير آمنًا من التكذيب والمخالفة.

(قوله: يتعدى باللام) أي: لاعتبار معنى الإذعان والقبول.

(قوله: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا﴾) كذا مثل به في «شرح المقاصد» أيضًا، والأولى التمثيل بنحو قوله تعالى: ﴿فَـَٔامَنَ لَهُۥ لُوطٞۘ﴾ [العنكبوت: ٢٦] لاحتمال كون اللام في «لنا» ليست للتعديد بل لتقوية العامل لضعفه بفرعيته.

(قوله: وبالباء) أي: لاعتبار معنى الإقرار والاعتراف، وعن «الكشاف»: إن الغالب في الاستعمال تعديته بالباء إذا تعلق بالله، وباللام إذا تعلق بغيره.

(قوله: «الإيمان أن تؤمن بالله»[(١)]) هو طرف من حديث جبرائيل أخرجه الشيخان والترمذي والنسائي.

(قوله: على ما صرح به الإمام الغزالي) قال في «الإحياء»: والإسلام هو تسليم إما بالقلب وإما باللسان وإما بالجوارح، وأفضلها الذي بالقلب، وهو التصديق الذي يسمى بالإيمان.

* قال العصام: **(قوله: الإيمان في اللغة: التصديق؛ أي: إذعان حكم المخبر)** أي: اعتقاده كما هو الظاهر من إضافته إلى المخبر أو الوقوع أو اللا وقوع المذعن له.

وقوله: «وجعله صادقًا» يحتمل أن يراد به جعل الحكم صادقًا وجعل المخبر صادقًا، ولا يخفى عليك الفرق بين الإيمان والتصديق الذي يبحث عنه في كتب الميزان بعد اعتبار القطع في الإيمان دون هذا التصديق الشامل

(١) تقدم تخريجه.

للظنون، فإن الإيمان إنما يتعلق بالمخبر أو بالخبر من حيث إنه أخبر به المخبر حتى لو أخبرك أحد بما ليس من شأنه أن يحصل له التصديق به؛ ليفطنك له من غير أن يعتقده عالـمًا به، يقال لك: المصدق به في عرف كتب الميزان، ولا يقال لك: المؤمن به وليس الإيمان في اعتقاده صدق المخبر مجازًا كما يوهمه قوله: «فإن حقيقة آمن به» آمنه التكذيب؛ لأنه صار عرف اللغة، وأراد بقوله: «فإن حقيقته حقيقته في أصل اللغة».

واستشهد في تعديته باللام بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا﴾ [يوسف:١٧] مع احتمال أن تكون اللام لام التقوية؛ لأن الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد في المباحث الظنية، ومن قال: الأولى الاستشهاد بقوله تعالى: ﴿أَنُؤۡمِنُ لَكَ وَٱتَّبَعَكَ ٱلۡأَرۡذَلُونَ﴾ [الشعراء:١١١] لبراءته عن احتمال لام التقوية أولى له، فأولى لأن الكلام في الإيمان لغة، والمستعمل في هذه الآية ظاهر في الإيمان الشرعي.

واستشهد في التعدية بالباء بقول النبي ﷺ؛ لأنه الإيمان لغة، وإلا لم يصح تفسير الإيمان الشرعي به؛ لعدم جواز تفسير الشيء بنفسه، وخالف في جعل الإيمان المعدَّى بالباء البيضاوي حيث قال: تعلق الباء بالإيمان على تضمين معنى الاعتراف، ويشبه أن تكون التعدية باللام أيضًا؛ لتضمين معنى الإذعان، ولا يبعد أن تكون الباء زائدة كما شاع في مفعول العلم، وفي قوله بحث يقع عليه اسم التسليم رد على من زاد في الإيمان التسليم.

قال: ولا يكفي التصديق بدون التسليم.

ووجه الرد: أنه لم يتفطن أن ليس التسليم إلا الإذعان والقبول الذي لا بد منه في التصديق، والغزالي بالتخفيف نسبة إلى غزالة، وهي قرية الطوس، والتشديد من تصحيفات العوام. كذا في «شرح مسلم» للنووي.

وأنا أرجو أن يكون الغزالي نسبة إلى غزالة بمعنى: الشمس؛ لأنه كان كالشمس في كشف ظلمات الجهالات والبدع، والمعنى الذي يعبر عنه في الفارسية بـ«كرويدن» هو التصديق المقابل للتصور، لكن الإيمان أخص من التصديق المذكور في أوائل كتب الميزان، كالتصديق في كتب الكلام؛ لأن

التصديق في كتب الكلام قسم للعلم المفسر بما لا يحتمل الظن والجهل والتقليد، بخلاف كتب الميزان، فمن قال: جعل التصديق بمعنى «كرويدن» سار قطعيًا فيما نحن فيه لاختصاص مقسمه لا لاقتضاء التعبير عنه بـ«كرويدن».

※ قال ولي الدين: **(قوله: مع احتمال أن تكون... إلخ)** وذلك لأن اسم الفاعل ضعيف العمل فيحتاج إلى التقوية بخلاف الفعل.

(قوله: ومن قال... إلخ) قائله المحشي الخيالي.

(قوله: أولى له فأولى) هذا اقتباس من قوله تعالى: ﴿أَوْلَىٰ لَكَ فَأَوْلَىٰ ﴿٣٤﴾﴾ [القيامة: ٣٤] في «المعالم»: وهي كلمة موضوعة للتهديد والوعيد.

وقال بعض العلماء، معناه: إنك أجدر بهذا العذاب وأحق وأولى به، يقال للرجل: «يصيبه مكروه» يستوجبه.

وقيل: كلمة تقولها العرب لمن قاربه المكروه، وأصلها من الولي، وهو القرب.

وقال البيضاوي: من الولي، وأصله: أولاك الله ما تكرهه، واللام مزيدة كما في «ردف لكم» أو «أولى لك الهلاك».

وقيل: أفعل من الويل بعد القلب، كأدنى من دون، أو فعلى بمعنى: عقباك النار.

(قوله: والمستعمل في هذه الآية... إلخ) أجاب عبد الحكيم عنه بأن الإيمان الشرعي يفيد الإيمان اللغوي.

قال في «شرح المقاصد»: الإيمان في اللغة: التصديق، إفعال من الأمن للصيرورة أو التعدية بحسب الأصل، كأن المصدق صار ذا أمن من أن يكون مكذبًا، أو جعل الغير آمنًا من التكذيب والمخالفة، وُيعدَّى بالباء؛ لاعتبار معنى الإقرار والاعتراف كقوله تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ﴾ [البقرة: ٢٨٥] وباللام لاعتبار معنى الإذعان والقبول كقوله تعالى حكاية: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ﴾ [يوسف: ١٧]. انتهى.

فعلم أن الإيمان يتعدى بنفسه، وهو «المواقف» لما في «الصحاح»، فمعنى قوله: «يتعدي باللام ويتعدى بالباء»: إنه يتعدى باللام باعتبار معنى

الإذعان وبالباء باعتبار معنى الاعتراف، فما قيل: إنه خالف في جعل الإيمان متعديًا بالباء البيضاوي حيث قال: تعلق الباء بالإيمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشيء(١) انتهى.

(قوله: قسم للعلم) الظاهر قسم من العلم كما لا يخفى.

(قوله: فمن قال... إلخ) قائله المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾)** الأولى أن يمثل بقوله تعالى: ﴿أَنُؤْمِنُ لَكَ وَٱتَّبَعَكَ ٱلْأَرْذَلُونَ﴾ [الشعراء: ١١١] لاحتمال أن تكون اللام في «لنا» لتقوية العمل لا للتعدية.

(قوله: أن يقع في القلب نسبة الصدق... إلخ) أي: تحصل فيه منسوبية الصدق إلى الخبر وثبوته له من غير إذعان وقبول، كما للسوفسطائي بالنسبة إلى وجود العالم، فإن له يقينًا خاليًا عن الإذعان، هكذا حققه بعض المتأخرين.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: لاحتمال أن تكون... إلخ)** لأن اسم الفاعل ضعيف العمل، فيحتاج إلى التقوية بخلاف الفعل لكن الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد، وأما ما قيل من أن الإيمان في قوله تعالى: ﴿أَنُؤْمِنُ لَكَ وَٱتَّبَعَكَ ٱلْأَرْذَلُونَ﴾ [الشعراء: ١١١] ظاهر في الإيمان الشرعي والكلام في الإيمان اللغوي، فيدفعه أن الإيمان الشرعي بعينه الإيمان اللغوي.

قال في «شرح المقاصد»: الإيمان إفعال من الأمن للصيرورة أو التعدية باللام بحسب الأصل كان المصدق صادر ذا أمن من أن يكون مكذوبًا، أو

---

(١) قال الحجة الغزالي في قواعد العقائد (١/ ١١٥): والحق فيه أن الإيمان عبارة عن التصديق قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ أي: بمصدق والإسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالإذعان والانقياد وترك التمرد والإباء والعناد وللتصديق محل خاص وهو القلب واللسان ترجمان.

وأما التسليم فإنه عام في القلب واللسان والجوارح، فإن كل تصديق بالقلب فهو تسليم وترك الإباء والجحود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح.

فموجب اللغة إن الإسلام أعم والإيمان أخص، فكان الإيمان عبارة عن أشرف أجزاء الإسلام، فإذًا كل تصديق تسليم وليس كل تسليم تصديقًا.

جعل الغير آمنًا من التكذيب والمخالفة، ويتعدى بالباء لاعتبار معنى الإقرار والاعتراف كقوله تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٥] وباللام لاعتبار معنى الإذعان كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا﴾ [يوسف: ١٧]. انتهى كلامه.

فعلم أن الإيمان متعد بنفسه وهو الموافق لما في «الصحاح»؛ فمعنى قوله: «يتعدى باللام ويتعدى بالباء» أنه يتعدى باللام باعتبار معنى الإذعان، وبالباء باعتبار معنى الاعتراف، فما قيل: إنه خالف في جعل الإيمان متعديًا بالباء للبيضاوي حيث قال: تعلق الباء بالإيمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشيء.

(قوله: أي: تحصل فيه منسوبية الصدق... إلخ) يعني: إن لفظ النسبة مصدر مبني للمفعول، والمعنى ليس حقيقة التصديق اللغوي أن يحصل في القلب كون الصدق منسوبًا إلى الخبر أو المخبر، ويعقل ثبوت الصدق له في نفس الأمر، فإنه من قبيل المعرفة المقابل للنكارة والجهالة دون التصديق المقابل للتكذيب والإنكار المفسر «بكر ويدن» وإنما لم يجعله من المصدر المبني للفاعل؛ بمعنى نسبته (كرويدن) صدِّق بخبري؛ لأنه مستلزم الإذعان، بل هو تعبير عنه.

ثم اعلم بعد الاتفاق على أن تلك المعرفة خارجة عن التصديق اللغوي وأن المعتبر في الإيمان هو التصديق اللغوي، اختلفوا في أنها هل هي داخلة في التصور أم في التصديق المنطقي، فمراد الشارح أنها داخلة في التصور، ويجوز أن تكون الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية التصور، وأن التصديق المنطقي بعينه التصديق اللغوي؛ ولذا فسر رئيسهم في الكتب الفارسية «بكرويدن» وفي العربية بما يخالف التكذيب والإنكار.

ويؤيده ما أورده السيد الشريف في «حاشية شرح التلخيص» أن المنطقي إنما بين ما هو في العرف واللغة، وعلى هذا قال الشارح في «التهذيب»: العلم إن كان إذعانًا للنسبة فتصديق وإلا فتصور، وعند بعض المتأخرين - وهو صدر الشريعة - أن تلك المعرفة داخلة في التصديق المنطقي، فإن الصورة الحاصلة

من النسبة التامة الخبرية تصديق قطعًا، فإن كان حاصلاً بالقصد والاختيار بحيث يستلزم الإذعان والقبول فهو تصديق لغوي، وإن لم يكن كذلك كمن وقع بصره على شيء، فعلم أنه جدار أو فرس فهو معرفة يقينية، وليس بتصديق لغوي فالتصديق اللغوي عنده أخص من المنطقي، هذا مجمل الكلام وتفصيله في «شرح المقاصد».

(قوله: كما للسوفسطائي) فإن له يقينًا بوجود العالم خاليًا عن الإذعان والقبول، وكما لبعض الكفار الذين يعرفون صدق النبي كما قال الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَعۡرِفُونَهُۥ كَمَا يَعۡرِفُونَ أَبۡنَآءَهُمۡۖ﴾ [البقرة: ١٤٦] فقال: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسۡتَيۡقَنَتۡهَآ أَنفُسُهُمۡ ظُلۡمٗا وَعُلُوّٗاۚ﴾ [النمل: ١٤].

(قوله: هكذا حققه بعض المتأخرين... إلخ) يعني: كون اليقين الخالي عن الإذعان حاصلاً للسوفسطائي كما حققه بعض المتأخرين - وهو صدر الشريعة - وأما الشارح فهو يمنع حصول اليقين بدون الإذعان، ويمنع عدم حصول الإذعان القلبي للسوفسطائي، وإنما ينكرون عنادًا.

* قال بعض المحققين: **(قوله: لا يمنع الاستشهاد)** وإليه أشار المحشي الخيالي بقوله: «والأولى».

(قوله: وأما ما قيل) أي: في دفع قول المحشي الخيالي: «والأولى أن يمثل... إلخ».

(قوله: إن الإيمان الشرعي بعينه الإيمان اللغوي) يريد أن التصديق المعتبر في الإيمان الشرعي بعينه التصديق المعتبر في الإيمان اللغوي، لا أن نفس الإيمان الشرعي هو الإيمان اللغوي؛ لأنه ينافي ما سيصرح به الشارح من أن الإيمان في الشرع... إلخ، فعلى هذا لا يندفع ما ذكره القائل، فتدبر.

(قوله: وأما الشارح... إلخ) لا يخفى أن الشارح إذا منع حصول اليقين بدون الإذعان، كيف يصح الحكم السابق بأن مرضى الشارح أن تلك المعرفة داخلة في التصور، وأيضًا كيف يصح المنع المذكور، وهو مخالف لصريح الآية الكريمة: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسۡتَيۡقَنَتۡهَآ أَنفُسُهُمۡ ظُلۡمٗا وَعُلُوّٗاۚ﴾ [النمل: ١٤].

وأيضًا المراد من عدم حصول الإذعان مجرد المكابرة والعناد وعدم

التسليم والانقياد، ولا شبهة في حصول اليقين لكثير من الناس مع عنادهم ومكابرتهم، فمنع حصول اليقين بدون الإذعان محض مكابرة، فالصواب إسقاط قوله: «وأما الشارح... إلخ». أفاده الفاضل عبد الرسول.

※ قال أحمد بن خضر: **(قوله: لاحتمال أن تكون اللام في «لنا» لتقوية العمل لا للتعدية)** لأن اسم الفاعل ضعيف في العمل، وأما الفعل فقوي فيه لا يحتاج إلى المقوي.

(قوله: منسوبية الصدق... إلخ) فيه إشارة إلى أن النسبة المفسرة بثبوت شيء لشيء هو مصدر المبني للمفعول، وإلا فمعناه يكون الإثبات لا الثبوت على ما لا يخفى.

※ قال شجاع الدين: **(قوله: الأولى أن يمثل... إلخ)** وإنما كان التمثيل به أولى؛ لأن استعمال حرف الجر مع المتعدي للتعدية إلى المفعول ثانٍ.

(قوله: ﴿وَٱتَّبَعَكَ ٱلۡأَرۡذَلُونَ﴾) الأرذل: الدون الخسيس. كذا في «الصحاح».

(قوله: لتقوية العمل) أي: عمل لفظ «مؤمن» فإنه اسم متعدٍّ، ويستعمل حرف الجر مع الاسم المتعدي؛ لتقوية العمل بخلاف الفعل المتعدي؛ فإنه لا يستعمل حرف الجر معه لتقوية عمله؛ لأن الفعل المتعدي قوي في العمل لا يحتاج إلى استعمال حرف الجر معه لتقوية عمله، ولو استعمل معه حرف الجر كان للتعدية إلى مفعول ثانٍ.

(قوله: هكذا حققه بعض المتأخرين) أي: حقق بعض المتأخرين أن للسوفسطائي يقينًا خاليًا عن الإذعان.

※ قال الشارح: [وبالجملة: هو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن، وهو معنى التصديق المقابل للتصور، حيث يقال في أوائل علم الميزان: العلم إما تصور وإما تصديق، صرح بذلك رئيسهم ابن سينا، ولو حصل هذا المعنى لبعض الكفار كان إطلاق اسم الكافر عليه من جهة أن عليه شيئًا من أمارات التكذيب والإنكار، كما إذا فرضنا أن أحدًا صدق بجميع ما جاء به النبي ﷺ وسلمه وأقر به وعمل، ومع ذلك شد الزنار بالاختيار، أو سجد للصنم بالاختيار نجعله كافرًا؛ لما أن النبي ﷺ جعل ذلك علامة

التكذيب والإنكار، وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسهل لك الطريق إلى حل كثير من الإشكالات الموردة في مسألة الإيمان].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: المعنى)** هو خبر مبتدأ محذوف تقديره، وبالجملة: فالتصديق هو المعنى الذي يعبر عنه.

(قوله: وهو معنى التصديق) المراد أن التصديق اللغوي المقابل للتكذيب المعبر عنه بـ«كرويدن» هو التصديق المنطقي، وأنه لا يصح بت القول بأن المعتبر في الإيمان هو اللغوي دون النطقي. وما يقال من أنه يلزم أن يكون اليقين الحاصل بدون الإذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كما للسوفسطائي ولبعض الكفار من قبيل التصور دون التصديق.

يقال: عليه الكلام في إمكان الإيقان بدون الإذعان، فله أن يمنع عدم الإذعان للسوفسطائي، وكون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء النبي ﷺ غير مصدقين، وأن كفرهم ليس من جهة الإباء عن الإقرار باللسان، والاستكبار عن امتثال الأوامر وقبول الأحكام إلى غير ذلك من الأمارات، مع تصديق القلب لعدم الاعتداد به معها(١).

---

(١) قال في «شرح المقاصد»: فإن قيل: فاليقين الحاصل بدون الإذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كما للسوفسطائية، ولبعض الكفار يكون من قبيل التصور دون التصديق وهو ظاهر البطلان. قلنا: نحن لا ندعي إلا كون التصديق المنطقي على ما يفسره رئيسهم، لا على ما يفهمه كل نساج وحلاج هو التصديق اللغوي المقابل للتكذيب المعبر عنه بكرويدن، وأنه لا يصح حينئذٍ القول وإطباق القوم على أن المعتبر في الإيمان هو اللغوي دون المنطقي، بل غايته أنه يجب اشتراط أمور كالاختيار وترك الجحود والاستكبار، وأما أنه يلزم على تقسيمه وتفسيره كون اليقين الخالي عن الإذعان والقبول تصورًا أو خروجًا عن التصور والتصديق؛ فذلك بحث آخر لكن الكلام في إمكان الإيقان بدون الإذعان، وفي كون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي ﷺ غير مصدقين، وفى أن كفرهم ليس من جهة الإباء عن الإقرار باللسان والاستكبار عن امتثال الأوامر، وقبول الأحكام والإصرار على التكذيب باللسان إلى غير ذلك من موجبات الكفر مع التصديق بالعذاب؛ لعدم الاعتداد به مع تلك الأمارات كإلقاء المصحف في القاذورات، انتهى.

نعم، يرد أن التصديق المنطقي يعم الظني بالاتفاق، والمعنى الذي يعبر عنه بـ«كرويدن» أمر قطعي؛ ولذا يكفي في الإيمان البالغ حد الجزم والإذعان إلا أن يراد أنه مرادف للمعنى القطعي منه.

(قوله: كان إطلاق اسم الكافر عليه. . . إلخ) قد يفهم منه، ومن قوله أيضًا: «نجعله كافرًا» أن كفره بالنسبة إلى الظاهر، وفى حق إجراء الأحكام عليه، وهو ما في «المواقف» والمذكور في «شرح المقاصد» وغيره أن الإيمان المنجي لا يقارن شيئًا من أمارات التكذيب، وأن التصديق المقارن لشيء منها لا اعتداد به.

(قوله: يسهل لك الطريق إلى حل كثير من الإشكالات) منها: كفر الساجد للصنم والمعاند من الكفار. قيل: **ومنها**: أن قوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾﴾ [يوسف: ١٠٦] يدل على أن الإيمان اللغوي غير الإيمان الشرعي ضرورة أن الشرعي ينافي الإشراك.

والجواب: إن الإيمان المذكور في الآية إنما لم يعتبر لتخلف شرطه كما ذكر. انتهى.

* قال العصام: **(قوله: فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار. . . إلخ)** لا يخفى أن هذا نبذ من الكلام لم يقع في موقعه؛ لأن الكلام في الإيمان لغة، وإطلاق اسم الكافر على مصدق مرتكب لما جعله الشارع أمارة الكذب بحسب الشرع، فهذا من تتمة تحقيق الإيمان على مذهب جمهور المحققين من أنه التصديق بالقلب، وإنما الإقرار شرط إجراء الأحكام.

* قال الكفوي: **(قوله: لم يقع في موقعه)** فيه أنه يجوز أن يكون إشارة إلى جواب سؤال يكاد يختلج بالبال ها هنا، كأن يقال: لو كان الإيمان عبارة عن التصديق والتصديق عن المعنى المذكور لم يبقَ وجه لتكفير بعض المعاندين الذين كفروا عنادًا واستكبارًا؛ فإن لهم تصديقًا بالمعنى المذكور، ويجاب بأنا لا نسلم حصول التصديق فيهم، ولو سلم ذلك فلا نسلم أن تكفيرهم لعدم تصديقهم، بل هو لوجود بعض الأسباب التي جعلها الشارع علامة وأمارة للتكذيب والإنكار، فافهم.

* قال الخيالي: **(قوله: صرح بذلك رئيسهم ابن سينا)** إن قلت: يلزمه أن يندرج يقين السوفسطائي ونحوه في التصور، وأنه باطل بالضرورة، أو لا ينحصر التقسيم.

قلت: له أن يمنع حصول اليقين بدون الإذعان، ويمنع عدم الإذعان للسوفسطائي، بقي ها هنا بحث، وهو أن المعنى المعبر عنه بـ«كرودين» أمر قطعي، وقد نص عليه في «شرح المقاصد»، ولذا يكفي في باب الإيمان الذي هو التصديق البالغ حد الجزم والإذعان مع أن التصديق المنطقي يعم الظني بالاتفاق، فإنهم يقسمون العلم بالمعنى الأعم تقسيمًا حاصرًا توسلاً به إلى بيان الحاجة إلى المنطق بجميع أجزائه.

(قوله: كان إطلاق اسم الكافر عليه) وقوله: «تجعله كافرًا» إشارة إلى أن الكفر في مثل هذه الصورة في الظاهر، وفي حق إجراء الأحكام لا فيما بينه وبين الله تعالى، وذكر في «شرح المقاصد»: إن التصديق المقارن لإمارة التكذيب غير معتد به، والإيمان هو التصديق الذي لا يقارن شيئًا من الأمارات.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: صرح بذلك رئيسهم ابن سينا... إلخ)** قال الشارح في «رسالته» في تحقيق الإيمان: إن ابن سينا أورد في «الشفاء» في مقابلة هذا التصديق التكذيب، وقال في كتابه المسمى «بدانش تامه علائي دانستن دوكونه است يكي فهم كردن وأندريافتن وآثرا بتازي تصور خواند ودوم كرويدن وآثرا بتازي تصديق خوانتد».

(قوله: إن قلت: يلزمه... إلخ) أي: إذا كان التصديق عند ابن سينا هو اللغوي المعبر عنه «بكرويدن» يلزمه أحد الأمرين؛ إما اندراج يقين السوفسطائي أو نحوه كاليقين الحاصل لبعض الكفار في التصور، وأما عدم انحصار تقسيم العلم إلى التصور والتصديق لخروج يقين السوفسطائي عنهما، وكلا الأمرين باطل بالضرورة.

(قوله: قلت له: إن يمنع حصول اليقين... إلخ) يعني: إن النقض إنما يتم إذا كانت مادته متحققة وهو مسلم؛ لأنا لا نسلم حصول اليقين بدون

الإذعان، ولا نسلم أن للسوفسطائي ونحوه يقينًا بدون الإذعان، فإنه يذعن بوجود العالم، إلا أنه ينكره باللسان عنادًا واستكبارًا.

(قوله: بقي ها هنا بحث، وهو أن المعنى الذي. . . إلخ) حاصله أنه كيف يكون المعنى الذي يعبر عنه «بكرويدن» بعينه معنى التصديق المنطقي، والحال أن المعنى المعبر عنه «بكرويدن» قطعي، والتصديق المنطقي عام شامل للظن والجهل أيضًا بالاتفاق؛ لأن المنطقيين يقسمون العلم بالمعنى الأعم؛ أعني: الصورة الحاصلة عند العقل إلى التصور والتصديق تقسيمًا حاصرًا توسلاً بذلك التقسيم إلى بيان الحاجة إلى المنطق بجميع أجزائه التي منها القياس الجدلي المتألف من المشهورات والمسلمات، ومنها القياس الخطابي المتألف من المقبولات والمظنونات، ومنها القياس الشعري المتألف من المخيلات، فلو لم يكن التصديق المنطقي عامًا لم يثبت الاحتياج إلى هذه الأجزاء، وذلك ظاهر.

(قوله: وقد نصَّ عليه في «شرح المقاصد») حيث قال: إنما المقصود أن الإيمان تصديق بالأمور المخصوصة بالمعنى اللغوي، وهو ما يعبر عنه «بكرويد وراست دانستن» وينافيه التوقف والتردد.

(قوله: ولذا يكفي في باب الإيمان. . . إلخ) أي: ولأجل أن المعنى الذي يعبر عنه «بكرويدن» أمر قطعي يكفي ذلك في باب الإيمان الذي هو التصديق البالغ حد الجزم؛ بحيث لا يحتمل النقيض أصلاً، ولا يحتاج إلى اعتبار كونه قطعيًا.

قال الفاضل المحشي: والحق أنه أمر عام يتناول الظني والقطعي، وقوله: «وقد نص عليه في شرح المقاصد» مسلم نعم قد نصَّ على أن الإيمان أمر قطعي، لكن الإيمان تصديق خاص قد استبر فيه شرائط منها كونه أمرًا قطعيًا، وأما كون التصديق أمرًا يقينيًا فلم يذكره الشارح. انتهى كلامه.

وفيه بحث؛ **أما أولاً**: فلأن عبارته في «شرح المقاصد» على ما نقلناه صريح في أن المعنى المعبر عنه «بكرويدن» منافٍ للتردد والتوقف، **وأما ثانيًا**: فلأن كون الإيمان تصديقًا خاصًا قد اعتبر فيه شرائط منها كونه أمرًا قطعيًا

مخالف لما ذكره الشارح في «التلويح» في باب المحكوم به من أن المراد بالإيمان معناه اللغوي، وإنما الاختصاص في المؤمن به؛ فمعنى التصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية «بكرويدن راست كوي دانستن» وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون أحد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم، وحيث حصر الاختصاص في المؤمن به، وجعل التصديق المعتبر في الإيمان بعينه التصديق المنطقي، تأمل فإنه من مزالق الأقدام.

وأما ما ذكره الفاضل المحشي من أن القول بأن المعتبر في الإيمان هو اليقين محل نظر؛ إذ قد صرَّح في «شرح المواقف» أن الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين في كونه إيمانًا حقيقيًا، فإن إيمان أكثر العوام من هذا القبيل[(١)]، فمدفوع بما نقل عنه من كون الإيمان عبارة عن

---

(١) قال الشيخ زروق: تنبيه: قال جماعة من الأئمة بأن التقليد كافٍ في العقائد النبوية واحتجوا بقبوله ﷺ إسلام أجلاف العرب ونحوهم، ولأنه كما يكفر المقلد في كفره يصح إيمان المؤمن بتقليده، ثم ادَّعى قومٌ من هذه الطائفة الإجماع على قبوله، وقال قومٌ بوجوب النظر، وأنه أول الواجبات وادعوا الإجماع على ذلك، ولا خلاف بين الفريقين في أنه أكمل.

وقال ابن أبي جمرة: نقل الباجي عن شيخه السمناني أن القول بأن أول الواجبات النظر والاستدلال مسألة من الاعتزال بقيت في المذهب على من اعتقدها.

قال ابن السبكي: اختلف في التقليد في أصول الدين، وقيل: النظر فيه حرامٌ، وعن الأشعري: لا يصح إيمان المقلد.

وقال القشيري: مكذوبٌ عليه، والتحقيق: إن كان أخذًا بقول الغير بغير حجةٍ مع احتمال شك أو وهم فلا يكفي، وإن كان جزمًا فيكفي، وقيل: الواجب أولاً: لا إله إلا الله محمدٌ رسول الله ﷺ، والأمر بها يتضمَّن ما قبلها من النظر والعلم والإيمان بأمرٍ واحدٍ كالأمر بالصلاة فإنه أمرٌ بشروطها، يريد والله أعلم أن ذلك واجبٌ لتحصيل معنى الكلمة المباركة لا لتوصيلها، والله أعلم.

خاتمة: قال ابن رشد: لا يلزم النظر على طريق المتكلمين إجماعًا بل بأي وجهٍ حصل كفى.

قال: ولا يعتقد هذا إلا جاهلٌ؛ لأنه لم يكن من شأن السلف، فيكتفى بدلالة وجود المخلوقات وحدوثها على وجود خالقها. =

التصديق الجازم الثابت قول جمهور العلماء وكلامنا معهم، وقال بعضهم: عدم كفاية الظن القوي الذي لا يخطر معه احتمال النقيض محل كلام. انتهى كلامه.

(قوله: إشارة إلى أن الكفر... إلخ) يعني: إن ما ذكر ها هنا مخالف لما ذكره في «شرح المقاصد» فإن قوله: كان إطلاق اسم الكافر، وتجعله كافرًا يشير كل منهما إلى أن الكفر في مثل هذه الصورة؛ أي: في الصورة التي يكون التصديق مقرونًا بشيء من أمارات التكذيب في الظاهر، وفي حق إجراء أحكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله تعالى، وذكر في «شرح المقاصد» أن ذلك التصديق غير معتد به، وأنه بمنزلة العدم، ويوافقه ما أورده الشارح في «رسالته» في تحقيق الإيمان، وكذا البغض والعداوة للشارع إذا فرض حصوله مع التصديق يجعل أمارة التكذيب، فلا يعتد بمثل هذا التصديق ويجعل بمنزلة العدم. انتهى.

ويمكن أن يقال: إن المراد بقوله: «كان إطلاق اسم الكافر» الإطلاق الحقيقي، وبقوله: «نجعله كافرًا» نجعله كافرًا بينه وبين الله تعالى، ويؤيده ما

= وقد قال الأصمعي لبعض الأعراب: بِمَ عرفت ربك؟ فقال الأعرابي: البعرة تدل على البعير، وأثر الأقدام يدل على المسير، فسماء ذات أبراج وأرض ذات أفلاج ألا تدل على العزيز القدير، ويستدل على صحة قول مدعي الرسالة بوجود المعجزة.

وقد نبَّه الله تعالى على صحة ذلك في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۝٢١ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا﴾ [البقرة: ٢١، ٢٢] وهذه في جانب الربوبية جزمًا وبرهانًا، ثم قال تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣]، وهذه في جانب النبوة برهانًا وتحقيقًا فهي كفاية. وقال الفهري: لا نزاع بين المتكلمين في عدم وجوب المعرفة للدليل التفصيلي على الأعيان وإنما هو واجبٌ على الكفاية.

وقال الشيخ ابن عرفة: ظاهر قول ابن رشد في نوازله أنه بالدليل التفصيلي مندوب إليه لا واجب والكلام في هذه المسألة عريض طويل في جميع العقيدة وقد أتينا منه على ما فيه كفاية لمن أراد الاكتفاء والحصول على شرح الصدر مجردًا عن التوسع والتوغل، وعلى الله المعتمد في عموم النفع به، وأن يجعله رحمة لعباده وبركة في أرضه وبلاده، وهو حسبنا ونعم الوكيل. [اغتنام الفوائد ص٢١٩].

في «شرح المواقف» من أن السجود للصنم بالاختيار يدل بظاهره على أنه ليس بمصدق، ونحن نحكم بالظاهر، فلذلك حكمنا بعدم إيمانه حتى لو علم أنه لم يسجد له على سبيل التعظيم، واعتقاد الألوهية بل سجد له، وقلبه مطمئن بالإيمان لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى، وإن أجري عليه حكم الكافر في الظاهر.

* قال بعض المحققين: **(قوله: إلا أنه ينكره باللسان... إلخ)** لقائل أن يقول: إذا أنكره ولو باللسان، فقد تحقق، ووجد مادة انتفى فيها التسليم والقبول الظاهري، والحال أن المعتبر في التصديق المعنى المسمى «بكرويدن» المعتبر فيه ذلك بناء على نص رئيسهم، فالإشكال المذكور بحاله على إن إنكارهم ليس مقصورًا على مجرد اللسان بل ينكرون بظاهر القلب أيضًا، نعم إنهم لا ينكرون بباطن القلب؛ لأن اليقين بالشيء يستلزم التسليم بباطن القلب، فالحق في الجواب ما ذكره المولى المحشي سابقًا من الذهاب إلى مرضي الشارح، رحمه الله.

(قوله: حيث حصر... إلخ) قال الفاضل عبد الرسول: أقول: يمكن دفع هذا البحث بأن المعنى الذي يعبر عنه «بكرويدن» وإن كان أمرًا قطعيًا في نفسه غير شامل لما سوى القطعي لكن مقابلته مع التصور قرينة على أن المراد به ما عدا التصور قطعيًا كان أولاً، فمن حيث اختصاصه في نفسه بالقطعي يصح تفسير الإيمان به، ومن حيث عمومه بقرينة المقابلة المذكورة يصح تفسير التصديق المنطقي به. انتهى.

(قوله: فتأمل) يمكن أن يكون وجهه أنه لا يصح الاستدلال بالحديث النبوي على تغاير محلي الإدراك والنوم؛ إذ لا يلزم من كون النبي ﷺ تنام عينه لا قلبه كون غيره كذلك، بل لقائل أن يستدل بالحديث على اتحاد المحلين؛ لأن ما ذكره حالة مخصوصة بالنبي ﷺ، فيدل على أن النوم يعرض جميع الأعضاء لجميع أفراد الإنسان لسواه ﷺ، وذلك يستلزم عروض النوم لمحل الإدراك أيضًا، وهو المراد باتحاد المحل.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: مع أن التصديق المنطقي يعم الظني**

بالاتفاق)[١] نقل عنه: كون الإيمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت عليه قول جمهور العلماء وكلامنا معهم، وقال بعضهم: عدم كفاية الظن القوي الذي لا يخطر معه تجويز النقيض محل كلام.

* قال شجاع الدين: **(قوله: وإنه باطل بالضرورة)** لأنه تصديق بلا شبهة.

(قوله: أولاً ينحصر التقسيم) أي: ويلزم ألا ينحصر التقسيم إن لم يندرج يقين السوفسطائي في التصور، ويمنع عدم الإذعان مستنداً بأنه يجوز أن يكون إنكارهم في اللسان لا في القلب.

(قوله: أمر قطعي) فيه منع، بل هو عام للظن.

(قوله: وقد نصَّ عليه في «شرح المقاصد») قيل: لم يوجد في «شرح المقاصد» ما يدل عليه، بل رد الشارح هناك وجوب اليقين في الإيمان، ومال إلى أن الظن الذي لا يخطر معه احتمال النقيض يكفي في الإيمان مع القطع؛ بأنه لا بد في الإيمان من الإذعان والقبول.

(قوله: في باب الإيمان الذي... إلخ) قال في الحاشية: كون الإيمان عبارة عن التصديق الجازم ثابت، وعليه قول جمهور العلماء وكلامهم، وقال بعضهم: عد كفاية الظن القوي الذي لا يخطر معه تجويز النقيض محل كلام. انتهى كلامه.

(قوله: حد الجزم والإذعان) فيه أنه لا نسلم وجوب الجزم في الإيمان وإن كان مشهورًا فيما بين الجمهور، بل يعم الظن الذي هو تسليم وقبول، ومال الشارح هنا إلى العموم كما ذهب إليه صاحب «المواقف».

(قوله: إشارة إلى أن الكفر... إلخ) فيه بحث، بل معناه: إنا بجعله كافرًا شرعًا بجعل النبي ﷺ شد الزنار بالاختيار، والسجود للصنم بالاختيار علامة التكذيب، فلا اعتداد بتصديقه شرعًا، وهذا هو المراد بعينه مما ذكره في «شرح المقاصد» فلا منافاة بينهما كما توهمه المحشي.

* **قال الشارح: [وإذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم أن الإيمان في**

---

(١) يندرج فيه التقليد اللغوي.

الشرع (هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى) أي: تصديق النبي ﷺ بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى إجمالاً، وأنه كاف في الخروج عن عهدة الإيمان، ولا تنحط درجته عن الإيمان التفصيلي، فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنًا إلا بحسب اللغة دون الشرع؛ لإخلاله بالتوحيد، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾﴾ [يوسف:١٠٦] (والإقرار به) أي: باللسان، إلا أن التصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلاً، والإقرار قد يحتمله كما في حالة الإكراه].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: الإيمان في الشرع)** اعلم أن الإيمان في الشرع لم ينقل إلى معنى آخر وراء معناه اللغوي؛ **أما أولاً**: فلأن النقل خلاف الأصل، فلا يصار إليه إلا بدليل، **وأما ثانيًا**: فلأنه كثير في الكتاب والسنة خطاب العرب به، بل كان ذلك أول الواجبات وأساس المشروعات، فامتثل من امتثل من غير استفسار ولا توقف إلى بيان، ولم يكن ذلك من الخطاب بما لا يفهم، وإنما احتيج إلى بيان ما يؤمن به فبين وفصل بعض التفصيل، والمقصود أنه في الشرع تصديق بالمعنى اللغوى بأمور مخصوصة، وأنه كان في اللغة لمطلق التصديق فنقل في الشرع إلى التصديق بتلك الأمور.

(قوله: جميع ما علم بالضرورة) المراد به ما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة، ومن ليس له أهلية النظر والاستدلال كوحدة الباري ووجوب الصلاة وحرمة الخمر، فيخرج ما ليس كذلك كالاجتهاديات، ومن ثم لا يكفر منكرها.

(قوله: ولا تحط درجته) أي: من حيث الخروج عن العهدة، وبالنسبة إلى الاتصاف بأصل الإيمان كما سيصرح به، والأوضح ما في «المواقف» وغيره، وسيأتي بيانه في الشرح أن الإيمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه به ضرورة إجمالاً فيما علم إجمالاً، وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً.

قال في «شرح المقاصد»: ويكفي الإجمال فيما يلاحظ إجمالاً، ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلاً حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة عند السؤال عنه، وبحرمة الخمر عند السؤال عنها كان كافرًا.

(قوله: دون الشرع) أي: لا لاختلاف حقيقة التصديق لغةً وشرعًا، بل لإخلاله ببعض تلك الأمور المخصوصة.

(قوله: أي: باللسان) هو متعلق بالإقرار يبين آلته، وليس تفسيرًا للضمير.

(قوله: ركن لا يحتمل السقوط) الكلام في الإيمان الحقيقي لا الحكمي التبعي، فلا يرد أن أطفال المؤمنين مؤمنون ولاتصديق لهم.

※ قال العصام: **(قوله: فاعلم أن الإيمان في الشرع هو: التصديق بما جاء به من عند الله)** يعني: من حيث إنه ما جاء الرسول به من عند الله، حتى إن من صدق بوحدانية الله بالدليل ولم يصدق بأنه جاء من عند الله لم يكن بهذا التصديق مؤمنًا، ومن صدق بما جاء به محمد من عند الله بأنه جاء من عند الله من غير تصديق بأنه جاء به محمد من عند الله لم يكن مؤمنًا بمحمد ﷺ.

(قوله: ولا تنحط درجته عن الإيمان التفصيلي) أي: في الكفاية في الكون مؤمنًا وإن كان بينهما تفاوت في الفضيلة، وسيصرح به.

(قوله: إلا أن التصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلاً، والإقرار قد يحتمله) فإن قلت: ركن الشيء جزؤه، والشيء لا يحتمل التحقق بدون الجزء، فما معنى احتمال سقوط الجزء والركن؟

قلت: وجهه أن الركن قد يكون حقيقًا كأجزاء السرير لا يكون سريرًا بدون جزء من أجزائه، وقد يكون حكميًا كجعل الشارع شيئًا جزء من شيء، وهذا يكون على وجهين:

أحدهما: أن يعتبره جزء مطلقًا، فهو كالحقيقي لا يحتمل السقوط.

وثانيهما: أن يعتبره جزء في السعة دون الضرورة فيحتمل السقوط.

ويقال: كون الأكثر في حكم الكل في بعض أحكام الشرع من هذا القبيل.

قيل: التصديق أيضًا يحتمل السقوط؛ لأن أطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق لهم، ويدفعه أنهم مؤمنون بإيمان آبائهم، ولا سقوط للتصديق فيما اعتبر

إيمانًا لهم، ولا يتم ما قيل: الكلام في الإيمان الحقيقي لا الحكمي؛ لأنه ينافيه ما ذكره فيما بعد أن الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي فإنه تصريح بأن الكلام فيما هو أعم من الإيمان الحكمي.

* قال ولي الدين: **(قوله: ولا يتم ما قيل... إلخ)** قائله المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: ركن لا يحتمل السقوط)** إن قلت: أطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق فيهم.

قلت: الكلام في الإيمان الحقيقي لا الحكمي.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: قلت: الكلام في الإيمان الحقيقي لا الحكمي)** يعني: إن إيمان أطفال المؤمنين حكمي لما علم من الدين ضرورة؛ لأن النبي ﷺ كان يجعل إيمان أحد الأبوين إيمانًا للأولاد.

وقيل: هذا منافٍ لما ذكره الشارح فيما بعد من أن الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي، فإنه تصريح بأن الكلام فيما هو أعم من الإيمان الحقيقي والحكمي. انتهى كلامه.

وأنت خبير بأن المفهوم من كلام الشارح أن الشارع جعل المحقق الغير الباقي في حكم الباقي، لا أنه جعل غير المحقق في حكم المحقق، فالكلام المذكور صريح في أن الكلام في الإيمان المحقق سواء كان باقيًا أو في حكم الباقي، لا فيما هو أعم من الإيمان الحقيقي والحكمي.

* قال شجاع الدين: **(قوله: إن قلت: أطفال... إلخ)** اعتراض على كون التصديق ركنًا.

(قوله: في الإيمان الحقيقي لا الحكمي) وإيمان الأطفال حكمي لا حقيقي.

*** قال الشارح: [فإن قيل: قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة. قلنا: التصديق باقٍ في القلب، والذهول إنما هو عن حصوله، ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي حتى**

كان المؤمن اسمًا لمن آمن في الحال أو في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب. هذا الذي ذكره من أن الإيمان هو التصديق والإقرار مذهب بعض العلماء، وهو اختيار الإمام شمس الأئمة وفخر الإسلام، رحمهما الله].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: التصديق باقٍ في القلب)** أورد عليه أنه منافٍ لما عليه المتكلمون من أن النوم ضد الإدراك فلا يجتمعان.

(قوله: مذهب بعض العلماء) روي عن أبي حنيفة ـ رحمه الله تعالى ـ قال في «شرح المقاصد»: وعليه كثير من المحققين.

* قال العصام: **(قوله: قلنا: التصديق باقٍ في القلب، والذهول إنما هو عن حصوله)** فإن قلت: لا خفاء في أنه ليس في النفس تفصيل الطرفين ولا النسبة، فكيف يكون التصديق باقيًا؟

قلت: كأنه أريد ببقاء التصديق: بقاء حالة إجمالية لو فصلت صارت تصديقًا، والأولى أن الإيمان هو التصديق أو ملكة التصديق، وهي حالة راسخة في النفس تصير مبدأ للتصديق بالفعل، ولا يخفى أن الإشكال كما يتجه بزوال التصديق يتجه بزوال الإقرار، بل زواله أظهر، وأكثر سقوطه ليس إلا في حال العذر، ولا ينفع فيه إلا الجواب الأخير.

* قال الخيالي: **(قوله: التصديق باقٍ في القلب)** هذا منافٍ لما عليه المتكلمون من أن النوم ضد الإدراك فلا يجتمعان.

(قوله: والذهول) أي: في حال النوم والغفلة **(إنما هو عن حصوله)** فتلك الحال حال الذهول لا حال عدم التصديق، وأما حال الحضور فليس كذلك، بل قد يذهل فيها وقد لا يذهل.

(قوله: حتى كان المؤمن اسمًا... إلخ) ولذا يكفي الإقرار مرة في جميع العمر مع أنه جزء من مفهوم الإيمان.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: هذا منافٍ لما عليه المتكلمون من أن النوم... إلخ)** فيه بحث؛ لأن ما عليه المتكلمون هو أن النوم ضد لإدراك الأشياء ابتداءً، لا أنه منافٍ لبقاء الإدراكات الحاصلة حالة اليقظة،

وعلى تقدير التسليم فاتحاد محلهما ممنوع على ما ذهب إليه الأستاذ، ويدل عليه قوله ﷺ: **«تنام عيني ولا ينام قلبي»**[(١)] فتأمل.

(قوله: والذهول؛ أي: في حالة النوم والغفلة.. إلخ) يعني: إن الذهول الحاصل في حالة النوم والغفلة إنما هو عن حصول ذلك التصديق، فتلك الحال؛ أي: حال النوم والغفلة إنما هو حال الذهول المفسر بعدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل لا حال عدم التصديق، وعدم ملاحظة حصول التصديق لا ينافي أن يكون نفسه حاصلاً.

(قوله: وأما حال الحضور فليس كذلك... إلخ) دفع لما يتوهم من ظاهر قول الشارح: «والذهول» إنما هو عن حصوله من أنه يدل بظاهره على ألا ذهول عن حصول التصديق في غير حالة النوم والغفلة مع أنه ليس كذلك، وإنما المنتفي في تلك الحالة الذهول عن نفس التصديق به.

وحاصل الدفع: إن مراد الشارح أن حال النوم والغفلة حال الذهول ألبتة، وأما حال عدم النوم والغفلة هو حال الحضور، فليس الذهول لازمًا لها بل قد يذهل عنها كما إذا كان التصديق حاصلاً، ولم يلاحظه ولم يلتفت إليه، فيكون ذاهلاً عنه وقد لا يذهل عنها بأن يلتفت إلى نفس ذلك التصديق قصدًا.

قال الفاضل المحشي: لكن الظاهر أن عدم الالتفات إلى ما حضر في القلب لا يسمى ذهولاً لا لغة ولا عرفًا. انتهى كلامه.

وفيه بحث؛ لأنه قد نصَّ الشارح في «التلويح» أن الذهول عبارة عن عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل بحيث يتمكن من ملاحظتها؛ أي: وقت شاء، وهذا صريح في أن عدم الالتفات إلى الصورة الحاصلة عند العقل يسمى: ذهولاً.

(قوله: ولذا... إلخ) أي: ولأجل أن الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي يكفي الإقرار مرة في العمر لمن هو قادر عليه مع أن الإقرار جزء مفهوم الإيمان، والكل لا يتحقق بدون الجزء، فإن

---

(١) أخرجه البخاري (٣٥٦٩)، وأحمد (٩٩٠٧)، وابن حبان (٦٤٩٢).

قلت: إذا كان الإقرار مرة في العمر كافيًا، فما معنى لاحتماله السقوط؟ قلت: معنى احتماله السقوط أنه يجوز صدور المنافي له عند الاضطرار بخلاف التصديق فإنه لا يحتمله أصلاً.

* قال بعض المحققين: **(قوله: والكل لا يتحقق بدون الجزء)** فلو لم يجعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي لزم وجود الكل بدون الجزء؛ لأن الإقرار باللسان ليس موجودًا بالفعل إلا حين التلفظ، فقوله: «مع أن الإقرار جزء مفهوم الإيمان» دليل آخر غير كونه كفاية مرة في العمر، على أن الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: بل قد يذهل فيها وقد لايذهل)** فيه أن حال الحضور هو حال عدم النوم والغفلة، وحين عدم الغفلة يعدم الذهول بلا شك.

(قال الشارح: لم يطرأ عليه ما يضاده) فيه أن كون النوم ضد الإدراك يستلزم كونه ضد الإيمان؛ لأن ضد الأعم ضد الأخص.

* قال شجاع الدين: **(قوله: هذا منافٍ... إلخ)** ويمكن أن يجاب عنه بأن الجواب منع، ولا مذهب للمانع من حيث هو مانع.

(قوله: والغفلة) عطف تفسيري للذهول.

(قوله: فتلك الحال حال الذهول) عن حصول التصديق.

(قوله: لا حال عدم التصديق) والمنافي الإيمان هو عدم التصديق لا الذهول والغفلة عنه.

(قوله: فليس كذلك) أي: كحال الذهول.

* **قال الشارح**: [وذهب جمهور المحققين إلى أنه التصديق بالقلب، وإنما الإقرار شرط لإجراء الأحكام في الدنيا لما أن التصديق بالقلب أمر باطن لا بد له من علامة، فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله تعالى، وإن لم يكن مؤمنًا في أحكام الدنيا، ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس. وهذا هو اختيار الشيخ أبي منصور ـ رحمه الله ـ والنصوص معاضدة لذلك].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وإنما الإقرار شرط)** هذا هو المشهور، وعليه أكثر الأئمة من الأشعرية كالقاضي والأستاذ، ومن الماتريدية، وروي أيضًا عن أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ وعن الصالحي وابن الراوندي من المعتزلة.

قال في «شرح المقاصد»: ولا يخفى أن الإقرار لهذا الغرض لا بد أن يكون على وجه الإعلان والإظهار على الإمام وغيره من أهل الإسلام، بخلاف ما إذا كان لإتمام الإيمان، فإنه يكفي مجرد التكلم وإن لم يظهر على غيره.

قال: والخلاف فيما إذا كان قادرًا، وترك التكلم لا على وجه الإباء؛ إذ العاجز كالأخرس مؤمن وفاقًا، والمصر على عدم الإقرار مع المطالبة به كافر وفاقًا لكون ذلك من إمارات عدم التصديق.

(قوله: والنصوص معاضدة... إلخ) أي: لأنها تدل على أن محل الإيمان هو القلب، فليس الإقرار جزء منه؛ لأن محله اللسان، وأما إنه التصديق لا سائر ما في القلب، فبالاتفاق لما سبق من أن الإيمان في اللغة التصديق، وأنه لم ينقل في الشرع إلى معنى آخر، واحتمال أن يراد في النصوص الإيمان اللغوي، وهو مطلق التصديق يرد بأنه مجاز في كلام الشارع، والأصل في الإطلاق الحقيقة.

* قال العصام: **(قوله: وذهب جمهور المحققين أنه التصديق بالقلب)** في «شرح المقاصد»: إن المعتد به هو التصديق الغير المقارن لأمارات التكذيب حتى لو قارن شيئًا منها لم يكن إيمانًا.

قيل: والإقرار إذا كان شرطًا لإجراء الأحكام لا بد أن يكون على وجه الإعلان، بخلاف ما إذا كان ركنًا فإنه يكفي مجرد التكلم به مرة لإتمام الأركان وإن لم يظهر على غيره، هذا وفيه أنه لو كفى الإقرار من غير إظهار وعند كونه ركنًا لم يكن لاحتمال سقوطه عند الإكراه كما ذكره الشارح معنى، فالركن أيضًا الإقرار على وجه الإعلان.

* قال ولي الدين: **(قوله: قيل... إلخ)** قائله المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: وإنما الإقرار شرط لإجراء الأحكام)** ولا يخفى

أن الإقرار لهذا الغرض لا بد وأن يكون على وجه الإعلان على الإمام وغيره من أهل الإسلام، بخلاف ما إذا كان ركنًا فإنه يكفي مجرد التكلم في العمر مرة وإن لم يظهر على غيره.

(قوله: والنصوص معاضدة) لدلالتها على أن محل الإيمان هو القلب فليس الإقرار جزء منه، وأما أنه التصديق لا سائر ما في القلب فبالاتفاق؛ لأن الإيمان في اللغة: التصديق، ولم يبين في الشرع بمعنى آخر، فلا تقل: وإلا لكان الخطاب بالإيمان خطابًا بما لا يفهم، ولأنه خلاف الأصل فلا يصار إليه بلا دليل.

إن قلت: يحتمل أن يراد بالنصوص: الإيمان اللغوي.

قلت: لا نزاع أن الإيمان من المنقولات الشرعية بحسب خصوص المتعلق، فهو في المعنى اللغوي مجاز، وفي كلام الشارع حقيقة، والأصل في الإطلاق هو الحقيقة.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: على الإمام)** أي: إمام محلته وقريته وبلده؛ ليجروا عليه الأحكام من ترك الجزية، وحرمة دمه والصلاة عليه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشر والزكاة ونحو ذلك، بخلاف ما إذا كان ركنًا إلى آخر ما ذكر في «شرح المقاصد» فعلى هذا المذهب من صدق بقلبه، ولم يتفق له الإقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مؤمنًا عند الله تعالى، ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما إذا جعل اسمًا للتصديق فقط، فالإقرار حينئذٍ لإجراء الأحكام عليه فقط. انتهى كلامه، والمذهب الأخير موافق لما في الحديث: «**يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان**»(١).

(قوله: لدلالتها على إن محل الإيمان... إلخ) يعني: إن ها هنا مطلبين: **الأول**: إن الإقرار ليس جزء من الإيمان، **والثاني**: إنه التصديق لا غير.

---

(١) أخرجه الترمذي (٢٥٩٨) وقال: حسن صحيح.

أما الأول: فلدلالة النصوص على أن محل الإيمان هو القلب، فلا يكون الإقرار الذي هو فعل اللسان داخلاً فيه.

وأما الثاني: وهو أنه التصديق لا سائر ما في القلب من المعرفة والقدرة والعفة والشجاعة وغير ذلك من الكيفيات النفسانية فلوجوه: **الأول**: اتفاق الفريقين على أنه ليس سوى التصديق.

والثاني: إن الإيمان في اللغة التصديق، ولم يعين في الشرع لمعنى آخر كما عين لفظ الصلاة والزكاة والصوم، فلا يكون منقولاً عن معناه اللغوي إلى سائر ما في القلب، وإن كان منقولاً باعتبار خصوصية المتعلق؛ إذ لو كان منقولاً لكان الخطاب الوارد في الكتاب والسنة بالإيمان خطابًا بما لا تفهم الأمة، وهو مستلزم لعدم إمكان الامتثال به من غير استفسار وبيان، مع أن من امتثل به امتثل من غير استفسار، ولا توقف إلى بيان وإنما وقع الاحتياج إلى بيان ما يجب الإيمان به، فبين وفصَّل بعض التفصيل بحيث قال النبي ﷺ لمن سأله عن الإيمان: «**أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه...**»[1] فذكر لفظ «تؤمن» تعويلاً على ظهور معناه عندهم الثالث أن النقل خلاف الأصل، فلا يصار إليه بلا دليل، وها هنا لا دليل ولا صارف، فيكون باقيًا على معناه الأصلي الذي هو التصديق.

(قوله: إن قلت: يحتمل أن يراد... إلخ) يعني: إن دلالة النصوص على أن محل الإيمان الشرعي القلب ممنوع، لم لا يجوز أن يكون المراد بالإيمان الواقع في النصوص معناه اللغوي، فيكون المفهوم منها أن محل الإيمان اللغوي القلب، لا أن محل الإيمان الشرعي ذلك، فيجوز أن يكون الإقرار جزء من معناه الشرعي.

(قوله: لا نزاع في أن الإيمان... إلخ) يعني: إن متعلق الإيمان الشرعي خاص وهو ما جاء به النبي ﷺ؛ بخلاف الإيمان بالمعنى اللغوي، فإن متعلقه مطلق النسبة الخبرية؛ فبالنظر إلى خصوصية المتعلق به منقول، وإن لم يكن

---

(١) تقدم تخريجه.

بالنظر إلى نفس المعنى منقولاً بل يدل على ذلك أن النبي ﷺ بين متعلقه دون معناه، فقال: «**أن تؤمن بالله وملائكته**...»[1] فلفظ الإيمان بالنسبة إلى معناه اللغوي، وهو التصديق مطلعًا يكون مجازًا؛ لأن المعنى المنقول عنه مجازي عند الناقل، وفي كلام الشارع وهو التصديق بما جاء به النبي ﷺ يكون حقيقة عرفية، والأصل في الإطلاق هو الحقيقة، فيكون المراد بالإيمان الواقع في النصوص معناه الشرعي؛ لئلا يكون الكلام على خلاف الأصل.

* قال بعض المحققين: **(قوله: فلوجوه الأول... إلخ)** يريد أنه يستنبط مما ذكره المحشي الخيالي وجوه ثلاثة للمدعي الثاني، الذي هو أن الإيمان التصديقي لا سائر ما في القلب، فلا يرد ما توهم أن قول المحشي الخيالي: «لأن الإيمان في اللغة التصديق... إلخ» دليل على الأول، وإن قوله: «ولأنه خلاف الأصل عطف بحسب المعنى على قوله وإلا لكان الخطاب... إلخ» فهو دليل على قوله: «فلا نقل» وذلك لأنه ليس مراد المولى المحشي أن المحشي الخيالي جعل الوجوه الثلاثة دلائل على المدعي المذكور، بل مراده استنباط وجوه ثلاثة للمدعي المذكور مما ذكره المحشي الخيالي، وهو لا ينافي جعل المحشي الخيالي إياها دلائل على شيء آخر. أفاده عبد الرسول.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: فإنه يكفي مجرد التكلم في العمر مرة وإن لم يظهر على غيره)** ثم الخلاف فيما إذا كان قادرًا وترك التكلم لا على وجه الإباء؛ إذ العاجز كالأخرس مؤمن وفاقًا، والمصر على عدم الإقرار مع المطالبة به كافر وفاقًا؛ لكون ذلك من أمارات عدم التصديق، ولهذا أطبقوا على كفر أبي طالب وإن كابرت الروافض. كذا في «شرح المقاصد».

(قوله: في اللغة: التصديق... إلخ) بشهادة النقل عن أئمة اللغة، ودلالة موارد الاستعمال من أن النوم ضد الإدراك سلمنا ذلك لا اتحاد لمحلهما على ما يشعر به قوله ﷺ: «**تنام عيني و لاينام قلبي**»[2] كما هو رأي الأستاذ.

(قوله: فلا نقل) أي: عن المعنى اللغوي الذي هو التصديق إلى سائر ما

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

في القلب، وإلا ففيه نقل عن مطلق التصديق إلى التصديق المخصوص كما سيجيء، ولا نزاع فيه؛ لأن المقصود ليس إلا أن الإيمان هو التصديق بالأمور المخصوصة بالمعنى اللغوي.

(قوله: وإلا لكان الخطاب. . . إلخ) أي: وإن كان في لفظ الإيمان نقل عن المعنى اللغوي عند أهل الشرع، مع أنه لم يبين في الشرع كونه بمعنى آخر لكان الخطاب بالإيمان مع كثرته في الكتاب والسنة، بل كان ذلك أول الواجبات وأساس المشروعات خطابًا بما لا يفهم، وهو مستلزم لعدم إمكان الامتثال به من غير استفسار، مع أن من امتثل امتثل من غير استفسار ولا توقف إلى بيان أصلاً، وإنما وقع الاحتياج لهم إلى بيان ما يجب الإيمان به، فبين وفصل بعض التفصيل حيث قال النبي ﷺ لمن سأله عن الإيمان: «**أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله. . .**» فذكر لفظ «مؤمن» تعويلاً على ظهور معناه عندهم، ثم قال ﷺ: «**هذا جبريل أتاكم ليعلمكم أمر دينكم**»[(١)] ولو كان الإيمان غير التصديق لما كان هذا تعليمًا وإرشادًا، بل تلبيسًا وإضلالاً، كذا في «شرح المقاصد».

(قوله: لا نزاع في أن الإيمان من المنقولات. . . إلخ) يعني: لا نزاع في أنه نقل في الشرع من مطلق التصديق[(٢)] الذي هو المعنى اللغوي للإيمان إلى التصديق وأمور مخصوصة، وإنما المقصود أنه تصديق الأمور المخصوصة بالمعنى اللغوي للإيمان، وهو ما يعبر عنه بالفارسية بـ«كرويدن وراست كوي ناشتن»[(٣)]، ويخالفه التكذيب، وينافيه التوقف والتردد.

* قال شجاع الدين: **(قوله: ولا يخفى أن الإقرار لهذا الغرض. . . إلخ)** هذا كلام الشارح في «شرح المقاصد».

---

(١) أخرجه النسائي في الكبرى (١١٧٢١)، وابن حبان (١٧٣)، والدارقطني (٢/ ٢٨٢).

(٢) أي: ما صدق عليه التصديق بالمعنى اللغوي.

(٣) هذا إذا أضيفت إلى التكلم لا إلى الحاكم، وإذا أضيفت إلى الحاكم يعبر عنه براست داشتن وحق داشتن.

(قوله: على وجه الإعلان) حتى يجرون عليه الأحكام.

(قوله: فلا نقل) أي: للفظ الإيمان إلى معنى آخر غير التصديق.

(قوله: وإلا لكان الخطاب) أي: ولو كان لفظ الإيمان منقولاً إلى معنى آخر، مع أنه لم يبين في الشرع.

(قوله: خطاباً بما لا يفهم) لأنه لم يبين له معنى آخر، وقد كثر خطاب العرب بالإيمان في الكتاب والسنة من غير بيان لمعناه، ولو أريد به غير ما يعرفونه من لغتهم لكان ذلك خطابًا بما لا يفهم، ولما صح امتثالهم من غير استفسار عن معناه.

(قوله: الإيمان اللغوي) أي: التصديق مطلقًا.

(قوله: من المنقولات الشرعية) أي: من الألفاظ التي نقلها أهل الشرع.

(قوله: بحسب خصوص المتعلق) وهو ما جاء من عند الله.

(قوله: في المعنى اللغوي مجاز) وهو التصديق.

(قوله: والأصل في الإطلاق هو الحقيقة) أي: الاستعمال في المعنى الحقيقي الموضوع له.

* **قال الشارح: [قال الله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢] وقال تعالى: ﴿وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦] وقال تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤] وقال النبي ﷺ: «اللهم ثبت قلبي على دينك وطاعتك»[1] وقال ﷺ لأسامة حين قتل من قال: «لا إله إلا الله»: «هلا شققت قلبه»[2].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: وحديث: **«اللهم ثبت قلبي على دينك»**[3]

(١) أخرجه ابن ماجه (٣٩٦٦)، وأبو نعيم في الحلية (٨/ ٤٥).

(٢) أخرجه أبو يعلى (١٥٢٢)، والطبراني (١٧٢٣).

(٣) تقدم تخريجه.

أخرجه الترمذي وصححه عن أم سلمة، والإمام أحمد عن أنس مرفوعًا بلفظ: «**يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك**»[(١)].

وحديث: «**هلا شققت قلبه**»[(٢)] أخرجه مسلم عن أسامة بن زيد بلفظ: «**أفلا شققت عن قلبه**»[(٣)]، وأخرجه ابن ماجه عن عمران بن حصين بلفظ: «**فهلا شققت عن بطنه فعلمت ما في قلبه**»[(٤)].

❊ قال العصام: **(قوله: «هلا شققت قلبه»[(٥)])** أورد عليه أنه يحتمل أن يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الإيمان، ويدفعه أن قوله: «والنصوص معاضدة لذلك» معناه: إن النصوص معاضدة لكون الإيمان مجرد التصديق بالقلب، ولكون الإقرار شرطًا لأجزاء الأحكام، فالنصوص الثلاثة الأول للأول وهذا للثاني.

❊ قال الكفوي: **(قوله: والنصوص معاضدة... إلخ)** وأنت خبير بأن سياق كلام الشارح على أن النصوص المذكورة كلها معاضدة لكون الإيمان مجرد التصديق، وكلام المورد مبني على ذلك، وأيضًا كون الإقرار شرطًا لإجراء الأحكام مما لم ينكره أحد، وإنما النزاع في أنه جزء من الإيمان على أن الحديث الشريف لا يدل على كون الإقرار شرطًا للإجراء، بل يدل على أن الإجراء لازم عند الإقرار، وبينهما فرق لا يخفى.

❊ قال ولي الدين: **(قوله: أورد... إلخ)** المورد هو المحشي الخيالي.

---

(١) أخرجه البخاري في الأدب المفرد (٥٢٨)، والترمذي (٢٢٩٠)، وأحمد (١٢٤٣٦)، وابن أبي شيبة (٧/٢٨)، والحاكم (١٨٨١)، والطبراني (٧٥٨)، وأبو نعيم في المعرفة (٣٣٠٩).

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) أخرجه البخاري (٦٤٧٨)، ومسلم (٩٦)، والطيالسي (٦٢٦)، وابن أبي شيبة (٢٨٩٣٢)، وأحمد (٢١٨٥٠)، وأبو داود (٢٦٤٣)، والنسائي في الكبرى (٨٥٩٤)، وأبو عوانة (١٩٢)، وابن حبان (٤٧٥١)، والبيهقي (١٥٦٢٥).

(٤) أخرجه ابن ماجه (٤٠٦٤).

(٥) تقدم تخريجه.

(قوله: للأول) أي: للتصديق.

(قوله: للثاني) أي: الإقرار.

* قال الخيالي: **(قوله: «هلا شققت قلبه»)**[(١)] يرد عليه أنه يحتمل أن يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الإيمان.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: يرد عليه أنه يحتمل... إلخ)** يعني: إن الاستدلال بهذا الحديث غير تام؛ لأنه يجوز أن يكون ذكر القلب في الحديث لكونه محل جزء الإيمان الذي هو التصديق، فيكون معناه: هل شققت قلبه؟ وعلمت انتفاء الجزء الذي هو التصديق القلبي ليلزم انتفاء الإيمان فيجوز قتله، ولا يكون دمه محترمًا، قيل: يدفعه أن قوله: «والنصوص معاضدة لذلك» معناه: إن النصوص معاضدة لكون الإيمان مجرد التصديق القلبي، ولكون الإقرار شرطًا لإجراء الأحكام، فالنصوص الثلاثة الأول للأول وهذا الحديث للثاني.

* قال بعض المحققين: **(قوله: بهذا الحديث)** قال بعض الأفاضل: فإن قلت: اعتبار ذلك الإيراد محتمل في جميع الآيات المذكورة فلمَ خصصه بالحديث المذكور؟

قلنا: لا نسلم احتماله في الآيات المذكورة بناءً على ما فيها من التصريح بأن الإيمان إنما هو في القلب بخلاف الحديث. انتهى.

والأولى أن يقول بدل قوله: «في جميع الآيات المذكورة»: في جميع المعاضدات المذكورة حتى يشمل الحديث الأول أيضًا؛ إذ فيه تصريح بنسبة الدين إلى القلب.

* قال شجاع الدين: **(قوله: يرد عليه أنه يحتمل... إلخ)** فيه أن الشارح لم يقل: «إن النصوص حجة» بل قال: معاضدة لذلك، فلا يرد عليه هذا الاحتمال.

(قوله: لكونه محل جزء الإيمان) لا لكونه محل الإيمان .

---

(١) تقدم تخريجه.

* **قال الشارح: [فإن قلت: نعم الإيمان هو التصديق، لكن أهل اللغة لا يعرفون منه إلا التصديق باللسان، والنبي ﷺ وأصحابه كانوا يقنعون من المؤمنين بكلمة الشهادة، ويحكمون بإيمانه من غير استفسار عما في قلبه. قلت: لا خفاء في أن المعتبر في التصديق عمل القلب، حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى أو وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم أحد من أهل اللغة والعرف بأن المتلفظ بكلمة: «صدَّقت به» مصدق للنبي ﷺ ومؤمن به، ولهذا صحَّ نفي الإيمان عن بعض المقرين باللسان. قال الله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ۝٨﴾ [البقرة: ٨] وقال تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: فإن قلت: نعم... إلخ)** حاصله: إنكم إذا أثبتم عدم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم أن تجعلوا الإيمان عبارة عن التصديق باللسان كما هو مذهب الكرامية، فإن أهل اللغة لا يعلمون من التصديق إلا ذلك لا سيما وقد تواتر أن الرسول وأصحابه كانوا يقنعون بالكلمتين ممن أتى بهما، ولا يستفسرون عن تصديقه القلبي.

(قوله: قلت: لا خفاء... إلخ) فيه منع لما زعمه السائل من أن أهل اللغة لا يعرفون من التصديق إلا اللساني، لا معارضة له كما زعم، وتقريره: إنه لو فرض عدم وضع لفظ «صدقت النبي ﷺ في جميع ما جاء به» لمعنى بل كان مهملاً، أو فرض وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يكن المتلفظ به على ذلك التقدير مصدقًا بحسب اللغة ضرورة قطعًا، فالتصديق إما معنى هذه اللفظة، أو هي لدلالتها على معناها، وأيًا ما كان فيجب الجزم بعلم العقلاء من أهل اللغة ضرورة بالتصديق القلبي، فكيف أنهم لا يعلمون إلا اللساني، ولكون المعتبر في التصديق عمل القلب صحَّ نفي الإيمان عن بعض المقرين باللسان دون القلب كما في الآيتين، فإنه أثبت فيهما التصديق اللساني ونفي الإيمان، فعلم أن المراد به إنما هو التصديق القلبي، وفي الجواب أيضًا حل ومعارضة لما نقل تواتره.

تقرير الحل أن يقال: لا نزاع في أن التصديق اللساني يسمى: إيمانًا لغة؛ لدلالته على التصديق القلبي، ولا في أنه يترتب عليه في الشرع أحكام الإيمان ظاهرًا، فإن الشارع جعل مناط الأحكام الأمور الظاهرة المنضبطة، والتصديق القلبي أمر خفي لا يطلع عليه بخلاف اللساني، فإنه مكشوف بلا سترة، فنيط به الأحكام الدنيوية، وإنما النزاع فيما بين المكلف، وبين الله تعالى؛ أي: في الإيمان الحقيقي الذي يترتب عليه الأحكام الأخروية.

وتقرير المعارضة أن يقال ذلك المتواتر وإن دلَّ على أن الإيمان مجرد الكلمتين، فهو معارض بالإجماع على أن المنافق كافر على أن ما سبق من النصوص المعاضدة كافٍ في ردِّ ذلك السؤال، هذا ولا يذهب عليك أن الكرامية الذين أشير بهذا الكلام إلى الرد عليهم لا يزعمون أن الإيمان هو التلفظ بهذه الحروف كيف ما كانت، حتى يلزمهم صدق اسم المؤمن في اللغة على ذلك الغرض بل لعنوان التلفظ بالكلام الدال على تصديق القلب أية ألفاظ كانت من غير أن يجعل التصديق جزء، والحاصل أنه عندهم اسم للمفيد المجموع.

* قال العصام: **(قوله: فإن قلت: نعم الإيمان هو التصديق)** معارضة مع أدلة جعل الإيمان التصديق فقط بأن جعله الإقرار أنسب بالمعنى اللغوي؛ لأنه في اللغة: التصديق باللسان لا بالقلب، فاندفع ما يقال: إن كونه في اللغة التصديق باللسان إنما ينفع لو كان الإيمان باقيًا على معناه اللغوي، لكنه صار منقولاً شرعيًا، نعم يتجه أنه ضعيف لا يقاوم النصوص مع أن عدم معرفة أهل اللغة إلا التصديق باللسان يبطله وضع لفظ العلم ونظائره لليقين.

(قوله: قلت: لا خفاء في أن المعتبر في التصديق عمل القلب) أورد عليه في بعض الحواشي أن المعتبر عند الكرامية ليس مجرد اللفظ، بل اللفظ الدال حتى إنهم قالوا: من أضمر الإنكار وأظهر الإذعان يكون مؤمنًا، إلا أنه يستحق الخلود في النار، ومن أضمر الإذعان، ولم يتفق له الإقرار لم يستحق الجنة.

* قال الكفوي: **(قوله: أنسب بالمعنى اللغوي)** فيه أن تلك الأنسبية مما لا تفيد في مقام المعارضة مع أدلة جعل الإيمان التصديقي فقط؛ فإن مجرد

الأنسبية لا يوجب جعله الإقرار، وعدم النقل في الشرع إلى التصديق بالقلب، فلا يدل على خلاف مدعي المستدل، فلا تتم المعارضة، نعم يرد بتلك الأنسبية الاعتراض على جعله التصديق فقط؛ بأن يقال: الأنسب بالمعنى اللغوي ليس هذا الجعل، بل جعله الإقرار، فيندفع بأنه لا دخل في الأوضاع، فتأمل.

* قال ولي الدين: **(قوله: فاندفع ما يقال... إلخ)** قائله المحشي الخيالي.

(قوله: أورد عليه... إلخ) المورد المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: لا يعرفون منه إلا التصديق باللسان)** يعني: إن معناه الحقيقي عندهم هو: فعل اللسان، ولا يخفى أنه إنما يتم إذا ضم إليه عدم النقل في الشرع، فيرد عليه النصوص المعاضدة.

(قوله: حتى لو فرضنا... إلخ) يرد عليه أنه ليس المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ، بل اللفظ الدال بمعنى: إنه المعتبر في وضع الشرع واللغة، فبطل ما قيل: إنه إذا اعتبر الدال لدلالته لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول؛ إذ لا دخل في الأوضاع.

نعم لا اعتبار في حق الأحكام عندهم أيضًا، قالوا: من أضمر الإنكار وأظهر الإذعان يكون مؤمنًا، إلا أنه يستحق الخلود في النار، ومن أضمر الإذعان ولم يتفق له الإقرار لم يستحق الجنة.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: ولا يخفى أنه إنما يتم... إلخ)** يعني: إن استدلال الكرامية بأن أهل اللغة لا يعرفون منه إلا الإقرار اللساني، فيكون معناه الحقيقي هو الإقرار لا أمر آخر، إنما يتم إذا ضمَّ إليه أن الإيمان غير منقول في الشرع عن معناه اللغوي الذي هو التصديق اللساني، ويرد عليه ـ أي: على هذه المقدمة ـ أن عدم النقل ممنوع؛ لأن النصوص المعاضدة دالة على أنه أمر قلبي، فيكون منقولاً إلى التصديق القلبي، وأنت خبير بأنه لو قرر قول الشارح: «فإن قيل: نعم إن الإيمان هو التصديق... إلخ» بأنه إنكم إذا قلتم: إن الإيمان هو التصديق وتقيم النقل عن المعنى اللغوي، وجب عليكم

أن تجعلوا الإيمان عبارة عن التصديق باللسان؛ لأن أهل اللغة لا يعرفون منه إلا ذلك، فلا يرد ما ذكره المحشي.

(قوله: يرد عليه أنه ليس المعتبر... إلخ) يعني: إنه ليس المعتبر عند الكرامية في الإيمان مجرد اللفظ حتى يلزم أن يكون المتلفظ بكلمة: صدقت، سواء كان مهملاً أو موضوعًا لمعنى سوى التصديق القلبي مصدقًا للنبي ﷺ في العرف واللغة، بل المعتبر عندهم في الإيمان هو اللفظ الدال على التصديق القلبي من غير أن يجعل التصديق جزء منه، على معنى أنه معتبر في الوضع الشرعي واللغوي للفظ الإيمان، ولا شك أن المتلفظ بكلمة: «صدقت» من حيث دلالته على التصديق القلبي مصدق للنبي ﷺ في العرف واللغة بلا ريبة، وإن لم يحصل له التصديق القلبي.

(قوله: فبطل ما قيل... إلخ) أي: إذا قلنا: إن معنى كون اللفظ الدال معتبرًا عند الكرامية أنه معتبر في الوضع الشرعي واللغوي، بطل ما قيل على الكرامية: إنه إذا اعتبر في الإيمان اللفظ الدال لدلالته على التصديق القلبي، فلا معنى لاعتبار تلك الدلالة واعتدادها عند عدم المدلول؛ إذ الغرض من اعتبار الدلالة أن يكون ذلك اللفظ علمًا على وجود المدلول، فإذا لم يكن المدلول متحققًا لا معنى لاعتبارها، مع أن الكرامية يعتبرونها، ويجعلون المقر الغير المصدق مؤمنًا.

وإنما قلنا: «بطل ما قيل» إذ لا دخل ولا مشاحة في الأوضاع، فإن الواضع لما عين لفظ الإيمان للفظ الدال على التصديق القلبي مطلقًا، يجب أن يكون المتلفظ بذلك اللفظ مؤمنًا لغة وشرعًا، سواء تحقق مدلول ذلك اللفظ منه أو لا، ويمكن أن يقال: لم عين اللفظ الدال مطلقًا مع أنه لا فائدة في اعتبار الدلالة حين عدم المدلول.

(قوله: نعم لا اعتبار لها في حق الأحكام... إلخ) تقرير لما سبق من أنه لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول؛ يعني: نعم إنه لا اعتبار لتلك الدلالة، ولا اعتداد بها عند عدم المدلول في حق الأحكام عند الكرامية؛ لأن مقصود الواضع من اعتبار الدلالة هو تحقق المدلول، فإذا لم يكن ذلك متحققًا

يكون المتلفظ بذلك اللفظ الدال مع عدم المدلول بمنزلة المتلفظ باللفظ المهمل أو الموضوع لمعنى آخر، فلا تجري عليه الأحكام التي تجري على المتلفظ بذلك اللفظ مع تحقق مدلوله.

(قوله: قالوا... إلخ) تأييد لقوله: «نعم لا اعتبار... إلخ» أي: قال الكرامية: من أضمر الإنكار، وأظهر الإذعان يكون مؤمنًا لغةً وشرعًا؛ لتحقق اللفظ الدال على الذي وضع له لفظ الإيمان بإزائه، إلا أنه يستحق ذلك الشخص الخلود في النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الذي هو مقصود من اعتبار دلالته، وأما قوله: «ومن أضمر الإذعان... إلخ» فذكره استطرادي لا دخل له في التأييد المذكور.

* قال بعض المحققين: **(قوله: في حق الأحكام)** وأما في حق جعله مؤمنًا والحكم بإيمانه، فتلك الدلالة المجردة عن تحقق المدلول معتد بها، ومعتبرة لاقتضاء الوضع اللغوي والشرعي الاعتداد بها في ذلك، ثم المراد بالأحكام الأحكام الأخروية لا الدنيوية التي يقتضيها ظاهر الشرع مثل الصلاة عليه ودفنه في مقابر المسلمين؛ إذ تلك الدلالة المعراة عن تحقق المدلول معتد بها في حق هذه الأحكام أيضًا.

(قوله: لتحقق اللفظ الدال) أي: لتحقق صدوره عنه.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: ليس المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ)** يعني: إنهم لا يعنون أن الإيمان هو التلفظ بهذه الحروف كيفما كانت، بل التلفظ بالكلام الدال على التصديق القلبي أو عليه وعلى الإقرار أية الألفاظ كانت وأية الحروف كانت من غير أن يجعل التصديق جزءًا منه، والحاصل: إنه اسم للمقيد دون المجموع.

(قوله: إذ لا دخل في الأوضاع) تعليل لقوله: «فبطل ما قيل... إلخ».

(قوله: ومن أضمر الإذعان... إلخ) لا دخل له في بيان عدم الاعتبار في حق الأحكام عند عدم المدلول، بل يدل على العكس، تأمل.

* قال شجاع الدين: **(قوله: عندهم هو فعل اللسان)** أي: عند أهل اللغة.

(قوله: ولا يخفى أنه... إلخ) أي: دليل الكرامية على أن التصديق هو فعل اللسان.

(قوله: فيرد عليه النصوص المعاضدة) لدلالتها على أن فعل القلب هو المعتبر في الإيمان.

(قوله: في وضع الشرع واللغة) أي: لفظ التصديق وضع في الشرع واللغة للتصديق القلبي، فكلما ذكر لفظ التصديق فهو يدل على التصديق القلبي.

(قوله: فبطل ما قيل... إلخ) تفصيل هذا الاعتراض هو ما ذكره الشارح في الجواب، وهو أنه يدل على أن الإقرار باللسان من غير اعتبار دلالته بالوضع على التصديق القلبي لا يعد في الشرع واللغة إيمانًا ولا تصديقًا، ولا بد في عده إيمانًا وتصديقًا في الشرع واللغة من دلالته بالوضع على التصديق القلبي، فوجب أن يعتبر في الإيمان شرعًا ولغة وتصديق القلب، فيرد عليه أن دلالة الإقرار بالوضع على التصديق القلبي لا يستلزم أن يكون المدلول الذي هو التصديق القلبي معتبرًا في الإيمان شرعًا ولغة، وألا يوجد الإيمان بدونه؛ إذ يمكن تخلف المدلول الوضعي عن الدلالة الوضعية بأن توجد الدلالة الوضعية، ولا يوجد المدلول الوضعي فيجوز أن يوجد الإقرار الدال بالوضع على التصديق القلبي بدونه.

ويعد ذلك الإقرار في الشرع واللغة إيمانًا وتصديقًا، ولا يكون تصديق القلب لازمًا في الإيمان على ما هو مذهب الكرامية، فلا يكون ما ذكره الشارح في الجواب مبطلاً لمذهب الكرامية، فلا يتم الجواب، فنقول: هذا الاعتراض لا يرد على جواب الشارح؛ لأن قوله: «لا خفاء في أن المعتبر في التصديق عمل القلب» دعوى البداهة في أن التصديق القلبي معتبر في الإيمان والتصديق شرعًا ولغة، ولا يوجد الإيمان ولا التصديق بدون التصديق القلبي، وما ذكره عقيبه بقوله: «حتى لو فرضنا... إلخ» فهو تنبيه عليه لا استدلال، والمنع والنقض في التنبيه لا يجدي نفعًا.

(قوله: إذا اعتبر الدال لدلالته لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول) وهو التصديق القلبي.

(قوله: إذ لا دخل في الأوضاع) تعليل لقوله: «فبطل».

(قوله: نعم لا اعتبار لها في حق الأحكام عندهم أيضًا) أي: لا اعتبار لدلالة اللفظ عندهم؛ لكون المدلول معدوماً؛ إذ لو اعتبر في الأحكام عندهم لم يحكموا بخلود مظهر الإذعان في النار.

(قوله: لم يستحق الجنة) أي: يكون مؤمنًا، لكن لا يستحق الجنة.

* **قال الشارح: [وأما المقر باللسان وحده فلا نزاع في أنه يسمى «مؤمنًا» لغة، ويجري عليه أحكام الإيمان ظاهرًا، وإنما النزاع في كونه مؤمنًا فيما بينه وبين الله تعالى، والنبي ﷺ ومن بعده كما كانوا يحكمون بإيمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق، فدلَّ على أنه لا يكفي في الإيمان فعل اللسان، وأيضًا الإجماع منعقد على إيمان من صدق بقلبه، وقصد الإقرار باللسان، ومنعه منه مانع، من خرس ونحوه، فظهر أن ليست حقيقة الإيمان مجرد كلمتي الشهادة على ما زعمت الكرامية، ولما كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء أن الإيمان تصديق بالجنان، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان أشار إلى نفي ذلك بقوله: (فأما الأعمال) أي: الطاعات (فهي تتزايد في نفسها، والإيمان) في نفسه (لا يزيد ولا ينقص)].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: فدلَّ على أنه لا يكفي في الإيمان فعل اللسان)** أي: بمجرده فلا يرد على من اشترط معه معرفة القلب كالرقاشي، أو اشترط معه التصديق كالقطان.

(قوله: وأيضًا الإجماع منعقد) هو رد آخر على الكرامية لا على المصنف؛ لأن الإقرار عنده ركن لا يحتمل السقوط.

(قوله: على ما زعمت الكرامية) قالوا: من أضمر الكفر وأظهر الإيمان يكون مؤمنًا إلا أنه يستحق الخلود في النار، ومن أضمر الإيمان وأظهر الكفر لا يكون مؤمنًا، ومن أضمر الإيمان ولم ينفق منه الإظهار والإقرار لم يستحق الجنة.

(قوله: ولما كان مذهب جمهور المحدثين والمتكلمين والفقهاء) كأن

مراده جمهور مجموع الثلاثة؛ ليوافق قوله في «شرح المقاصد»[(١)] أنه مذهب جميع أئمة الحديث وكثير من المتكلمين، والمحكي عن مالك والشافعي والأوزاعي، وقال البخاري: كتبت عن ألف وثمانين رجلاً ليس فيهم إلا صاحب حديث، كلهم كانوا يقولون: الإيمان قول وعمل.

* قال العصام: ثم قال على قوله: «فيما بعد كانوا يحكمون بكفر المنافق» لا يقال: لعلهم يجعلون مواطأة القلب شرطًا؛ لأنا نقول: هذا مذهب الرقاشي والقطان لا الكرامية، ولذا ذكروا عدم الاستفسار عما في قلبه، ولا يخفى أن فيما ذكره تناقضًا.

ولا يخفى عليك أن قوله: «**والنبي ﷺ... إلخ**» وقوله: «**وأيضًا الإجماع منعقد**» معارضة مع ما سبق في إثبات مذهب الكرامية، وقد سبق أنه معارضة مع دليل بعض المحققين فيكون معارضة مع المعارضة، وهو غير جائز، وقد يقال: منع المعارضة إنما هو في العقليات، أما في السمعيات فلا؛ لأنه يترجح السمعي الدال على المطلوب إذا ذكر لمعارضة معارض.

(قوله: فأما الأعمال؛ أي: الطاعات، فهي تتزايد في نفسها) دليل على هيئة الشكل الثاني ينتج أن الأعمال ليست الإيمان مع أنه ليس المطلوب؛ إذ لا نزاع لأحد في أن الأعمال ليست الإيمان، إنما الكلام في كونها داخلة فيه، وأيضًا الدليل يشتمل على مستدرك، وهو ذكر عدم نقص الإيمان؛ لأن المقدمة الأولى لا تشتمل إلا على زيادة الأعمال، فالنقصان زيادة.

والجواب عن الأول: إن الكبرى ليس قوله: «والإيمان لا يزيد ولا ينقص، بل هو ملزوم لها» وهي أن جزاء الإيمان لا يزيد ولا ينقص؛ إذ لو زاد أو نقص لسريا في الكل، وإنما وضع ملزوم الكبرى موضعها؛ لأن الموضوع الثابت فيما بينهم أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، والكبرى مما يستنبط منه.

---

(١) قال في «شرح المقاصد»: وإذا تحققت لهؤلاء الفرق الثلاث. يعنى: الرقاشي والقطان والكرامية. كثير خلاف في المعنى، فإنما يرجع إلى الأحكام. انتهى.

وعن الثاني: إن التزايد يستلزم التناقض، ولو كنت ذا فطنة جعلت الأول جوابًا عنهما، فكن على بصيرة.

* قال الكفوي: **(قوله: ولا يخفى أن فيما ذكره تناقضًا)** لعل وجه التناقض هو أنه ذكر أولاًأن من أضمر الإنكار وأظهر الإذعان يستحق الخلود في النار عند الكرامية، وهذا يدل على أن مواطأة القلب شرط في الإيمان عندهم، وذكر ثانيًا أن مواطأة القلب ليست بشرط عندهم، فجاء التناقض، ولا يخفى عليك أنه لا يتناقض، فإن مواطأة القلب شرط عندهم في ترتب الأحكام الأخروية، وليست بشرط في إطلاق المؤمن.

والحاصل: إن الإيمان عندهم هو التصديق باللسان سواء وجد الإذعان أو لم يوجد، وأما ترتب الأحكام الأخروية التي هي النجاة من الخلود في النار، فيشترط فيه عدم التصديق القلبي، وهذا كما أن الإيمان عند جمهور المحققين هو التصديق القلبي، ويشترط الإقرار في إجراء الأحكام الدنيوية.

* قال ولي الدين: **(قوله: تناقضًا)** وذلك حيث قال: إن المعتبر عند الكرامية ليس مجرد اللفظ، بل اللفظ الدَّال.

ثم قال: مواطأة القلب ليست شرطًا عندهم، وهل هذا إلا تناقض؛ لأن معنى قوله: «اللفظ الدال» هو مواطأة القلب.

* قال الخيالي: **(قوله: يسمى مؤمنًا لغةً)** أي: يطلق عليه لفظ المؤمن عند أهل اللسان واللغة؛ لقيام دليل الإيمان، فإن أمارة الأمور الخفية كافية في صحة إطلاق اللفظ عليها على سبيل الحقيقة كالغضبان والفرحان ونحوهما.

وفي «المواقف»: إن الإقرار يسمى إيمانًا لغة، ويفهم منه بمعونة سياق كلامه حقيقة في الإقرار أيضًا، لكنه يخالف ظاهر كلام القوم، اللهم إلا أن يدعي وضع آخر.

(قوله: لا يكفي في الإيمان فعل اللسان) لا يقال: لعلهم يجعلون مواطأة القلب شرطًا؛ لأنا نقول: هذا مذهب الرقاشي والقطان لا الكرامية، ولهذا ذكروا عدم الاستفسار عما في القلب.

(قوله: وأيضًا الإجماع منعقد... إلخ) رد آخر على الكرامية لا على المصنف وموافقيه كما توهم.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: «يسمى» أي: يطلق لفظ المؤمن... إلخ)** أي: ليس المراد بقوله: «يسمى مؤمنًا لغة» أنه يطلق عليه لفظ المؤمن لغةً؛ لتحقق مدلوله اللغوي كما يفهم من ظاهر العبارة، وإلا لزم أن يكون مدلوله لغة مجرد الإقرار، بل المراد أنه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لقيام دليل الإيمان الذي هو التصديق القلبي، كما يطلق الغضبان والفرحان على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليهما؛ أعني: الآثار اللازمة للغضب والفرح.

(قوله: وفي «المواقف»: إن الإقرار... إلخ) قال في «المواقف»: لا نزاع في أنه ـ أي: التصديق اللساني ـ يسمى إيمانًا لغةً، ولا نزاع في أنه يترتب عليه أحكام الإيمان ظاهرًا، وإنما النزاع فيما بينه وبين الله تعالى، ويفهم بمعونة كلامه السابق على هذا ـ أعني قوله: فالتصديق ـ إما معنى هذه اللفظة، أو هذه اللفظة لدلالتها على معناها أنه حقيقة في الإقرار.

(قوله: لا يقال: لعلهم يجعلون... إلخ) هذا الاعتراض بعد ما صرح في الحاشية السابقة بأن المعتبر عندهم اللفظ الدال، سواء تحقق مدلوله أو لا غير وارد كما لا يخفى، اللهم إلا أن يقال: ألا يلاحظ ذلك.

(قوله: هذا مذهب الرقاشي... إلخ) فعند الرقاشي يشترط مع الإقرار المعرفة القلية حتى لا يكون الإقرار بدونها إيمانًا، وعند القطان يشترط معه التصديق المكتسب بالاختيار.

(قوله: رد آخر على الكرامية... إلخ) يعني: ما ذكره الكرامية من أن الإيمان هو التصديق اللساني مخالف لما انعقد عليه الإجماع، وهو الحكم بإيمان من صدق بقلبه، ولم يتفق له الإقرار المانع.

(قوله: لا على المصنف... إلخ) أي: ليس ردًّا على المصنف ومتابعيه على ما توهم من أنه رد على المصنف؛ حيث جعل الإقرار جزء من الإيمان، فإنه مخالف للإجماع المنعقد على إيمان المصدق الذي لم يتفق له الإقرار،

وإنما قلنا: إنه ليس ردًا عليه؛ لأن المصنف لم يجعل الإقرار ركنًا لازمًا لا يحتمل السقوط أصلاً حتى يكون مخالفًا للإجماع، على أن قول الشارح أيضًا صريح في أنه رد آخر على الكرامية.

* قال بعض المحققين: **(قوله: غير وارد)** لأنه إذا كان المعتبر عندهم مجرد الدلالة لا تحقق المدلول يعلم أنهم لا يشترطون «الموطأ»، وإلا لكان المعتبر عندهم الدلالة التي تحقق مدلولها، فحسب هذا خلف.

(قوله: صريح في إنه رد آخر... إلخ) قال المحشي المدقق: يدل عليه قوله: فظهر أن ليس حقيقة الإيمان مجرد كلمتي الشهادة على ما زعمت الكرامية. انتهى.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: على سبيل الحقيقة)** قيل: إن الحقيقة ليست إلا الأفاظ المستعملة فيما وضع له من حيث هو كذلك، فكيف تكفي الأمارة المذكورة في صحة إطلاق الفظ على سبيل الحقيقة لو لم يكن المطلق عليه موضوعًا له اللفظ.

(قوله: إنه حقيقة في الإقرار) أي: مطلقًا سواء قام دليل الإيمان أو لم يقم.

(قوله: لأنا نقول: هذا مذهب الرقاشي والقطان) فعند الرقاشي: يشترط مع الإقرار معرفة القلب حتى لا يكون الإقرار دونها إيمانًا، وعند القطان تشترط معه التصديق أيضًا حتى صرح بأن الإقرار الحالي عن المعرفة والتصديق لا يكون إيمانًا.

(قوله: ولهذا ذكروا عدم الاستفسار... إلخ) أي: ولكون مواطأة القلب ليست بشرط عند الكرامية ذكروا ـ أي: الكرامية ـ عدم الاستفسار عما في القلب.

(قوله: هذا رد آخر على الكرامية) يدل عليه قول الشارح: فظهر أن ليس حقيقة الإيمان مجرد كلمتي الشهادة على مازعمت الكرامية.

(قوله: لا على المصنف وموافقيه) ممن ذهب إلى أن الإيمان هو التصديق والإقرار معًا.

* قال شجاع الدين: **(قوله: لقيام دليل الإيمان)** وهو التكلم بكلمة الشهادة، وفيه أن إثبات اللغة بدليل عقلي بما لا يسمع، بل طريق إثباتها النقل عن كتب اللغة، مع أن الظاهر أن إطلاق المؤمن على المقر عند أهل اللغة مجاز تسمية للدال باسم المدلول.

(قوله: كالغضبان والفرحان) أي: يطلق لفظ الغضبان على سبيل الحقيقة على من يظهر فيه أمارة الغضب.

(قوله: لكنه يخالف ظاهر كلام القوم) أي: يخالف إطلاق لفظ «المؤمن» على المقر باللسان وحده حقيقة ظاهر كلام القوم، فإنهم صرحوا بأن إطلاق المؤمن على المقر لكونه إقراره دليلاً على التصديق، فيكون الإيمان مجازًا في الإقرار عندهم.

(قوله: إلا أن يدعي وضع آخر) أي: وضع لفظ الإيمان للإقرار.

(قوله: مواطأة القلب شرطًا) أي: التصديق بالقلب.

(قوله: هذا مذهب الرقاشي والقطان لا الكرامية) بل مذهب الكرامية أن الإيمان هو الإقرار فقط.

* **قال الشارح: [فها هنا مقامان: الأول: إن الأعمال غير داخلة في الإيمان؛ لما مر من أن حقيقة الإيمان هو التصديق، ولأنه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الأعمال على الإيمان كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [البروج: ١١] مع القطع بأن العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه، وورد أيضًا جعل الإيمان شرط صحة الأعمال كما في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ [النساء: ١٢٤] مع القطع بأن المشروط لا يدخل في الشرط؛ لامتناع اشتراط الشيء بنفسه].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: مع القطع بأن العطف يقتضى المغايرة)** أي: بحسب الأصل والحقيقة، أما عطف الجزء على الكل نحو: ﴿تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ﴾ [القدر: ٤] فباعتبار خطابي اقتضى أن يجعل ذلك الجزء كالمستقل الخارج عن المعطوف عليه.

(قوله: مع القطع بأن المشروط لا يدخل في الشرط) فلا تدخل الأعمال المشروطة بالإيمان فيه، وإلا لزم كون الأعمال شرطًا لنفسها؛ لأنها جزء من الإيمان وجزء الشرط شرط[1].

* قال العصام: **(قوله: فها هنا مقامان)** المشهور فتح الميم، والأحسن ضمها؛ أي: محل إقامة الدليل، وفي قوله: «الأول أن الأعمال غير داخلة في الإيمان؛ لما مرَّ من أن حقيقة الإيمان... إلخ» أنه لا ينطبق على ما أراده المصنف؛ إذ من البيِّن أن المصنف جعل الدليل على عدم الدخول ما ذكرناه، وجعل كلامه دليلاً آخر سوى ما ذكره المصنف؛ تكثيرًا للأدلة مما لا يفي به السوق.

نعم، يتجه على دليل ذكره المتن أن عدم زيادة الإيمان ونقصانه موقوف على عدم دخول العمل فيه، فإثبات عدم الدخول به دور، ويكفي فيما هو بصدده اقتضاء العطف عدم الدخول، فذكر اقتضاء المغايرة مستدرك، ولا يرد على اقتضاء عدم الدخول قوله تعالى: ﴿تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ﴾ [القدر: ٤] لأنه على تقدير كون الروح داخلاً في الملائكة العطف لتنزيل الروح منزلة الخارج لاعتبار خطابي يعرفه من هو أهله من غير حاجة إلى الإطناب، ومبنى الاستدلال على حفظ الظاهر.

---

(١) قد وضح السعد في شرح المقاصد اختلاف العلماء في تعريف الإيمان قال: «أما في الشرع، فاختلفت الآراء في تحقيق الإيمان على أربعة طرق: الأول أن يجعل الإيمان اسما للتصديق، و الثاني: أن يجعل اسمًا لفعل اللسان، والثالث: أن يجعل اسمًا لفعل القلب واللسان، ورابعًا أن يجعل اسمًا لفعل القلب واللسان والجوارح على ما يقال إقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالأركان» ثم قال السعد: «وقد يجعل تارك العمل خارجًا عن الإيمان، داخلا في الكفر، وإليه ذهب الخوارج، أو غير داخل فيه، وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين، وإليه ذهب المعتزلة... وقد لا يجعل تارك العمل خارجًا عن الإيمان، بل يقطع بدخوله الجنة، وعدم خلوده في النار، وهو مذهب أكثر السلف، وجميع أئمة الحديث، وكثير من المتكلمين، والمحكي عن مالك و الشافعي والأوزاعي». [شرح المقاصد (٣/ ٤١٩)] وما بعدها بتصرف يسير.

لا يقال: اقتضى بعض النصوص أيضًا دخول الإيمان، ففي حفظ ظاهر العطف بترك ظاهر غيره؛ لأنا نقول: ترجح حفظ الظاهر فيما نحن فيه بكثرة موارده.

وفي قوله: «**لامتناع اشتراط الشيء بنفسه**» أن ما نحن فيه اشتراط الجزء بالكل، ويدفع بأن جزء الشرط شرط، وأن وجود الشيء يصح أن يكون شرط صحته، ودفعه بأن جزء الإيمان العمل الصحيح، فيلزم كون الصحة شرطًا لها وإلا وضح في بيان أن المشروط لا يدخل في الشرط أنه لو دخل هو لتوقف الشرط على المشروط ويدور.

* قال الكفوي: **(قوله: دخول الإيمان)** هكذا في النسخ التي رأيناها، والظاهر دخول الأعمال في الإيمان.

* قال الخيالي: **(قوله: مع القطع بأن العطف يقتضي المغايرة)** وأما عطف الجزء على الكل كما في قوله تعالى: ﴿تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ﴾ [القدر: ٤] فبتأويل جعله خارجًا باعتبار خطابي، وكفى بالظاهر حجة.

(قوله: لامتناع اشتراط الشيء بنفسه) لأن جزء الشرط شرط أيضًا.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: كما في قوله تعالى: ﴿تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾)** فإنه عطف الروح على الملائكة مع أنه داخل فيهم تعظيمًا لشأنه، كأنه ليس داخلاً في جنس الملائكة، هذا على تقدير أن يكون المراد بالروح جبرائيل عليه السلام، وأما إذا كان المراد خلقًا آخر أعظم من خلق الملائكة على ما قال القاضي في تفسير قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا﴾ [النبأ: ٣٨] فليس مما نحن فيه.

(قوله: لأن جزء الشرط... إلخ) تعليل للزوم اشتراط الشيء بنفسه؛ يعني: لما كان العمل الصالح مشروطًا بالإيمان الذي هو عبارة عن مجموع التصديق، والعمل يلزم أن يكون مشروطًا بنفسه؛ لأن جزء الشرط شرط أيضًا.

* قال بعض المحققين: **(قوله: هذا)** أي: ثبوت عطف الجزء على الكل في الآية الكريمة.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: وأما عطف الجزء... إلخ)** لكن عطف

التفسير وارد كما في قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَٰتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ﴾ [البقرة: ١٥٧] على ماقيل.

(**قوله: وكفى بالظاهر حجة**) يعني: إن العطف بظاهره يقتضي المغايرة، فيجب العمل به ما لم يرد عليه قائم البرهان كسائر الظواهر.

(**قوله: لأن جزء الشرط... إلخ**) يعني: لو كان المشروط داخلاً في الشرط يلزم أن يكون جزء الشرط، وجزء الشرط شرط أيضًا، فيلزم أن يكون المشروط شرطًا لنفسه، وهو ممتنع، وأيضًا فلا أقل من أن يلزم توقف الشيخ على نفسه.

* قال شجاع الدين: (**قوله: وأما عطف الجزء على الكل**) جواب دخل مقدر، وهو أن قول الشارح أن العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه منقوض بقوله تعالى: ﴿تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ﴾ [القدر: ٤] إذ قد عطف فيه الجزء على الكل، وتقرير الجواب: إنه لا نسلم أنه عطف فيه الجزء على الكل، بل يجوز أن يجعل الروح خارجًا عن الملائكة؛ لزيادة شرفه عليهم، فيكون المعطوف خارجًا عن المعطوف عليه.

(**قوله: فتأويل جعله خارجًا**) أي: جعل الجزء وهو الروح هنا خارجًا عن الكل، وهو الملائكة.

(**قوله: باعتبار خطابي**) وهو أنه جعل الروح خارجًا عن الملائكة؛ لزيادة شرفه عليهم، فكأنه ليس من الملائكة.

(**قوله: وكفى بالظاهر حجة**) أي: كفى ظاهر اقتضاء العطف المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه حجة على الخصم القائل بكون الأعمال جزءًا من الإيمان.

*** قال الشارح: [وقد ورد أيضًا إثبات الإيمان لمن ترك بعض الأعمال، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟﴾ [الحجرات: ٩] على ما مرَّ، مع القطع بأنه لا تحقق لشيء بدون ركنه، ولا يخفى أن هذه الوجوه إنما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنًا من حقيقة الإيمان بحيث إن تاركها لا يكون مؤمنًا كما هو رأى المعتزلة، لا على مذهب من ذهب إلى أنها ركن من الإيمان الكامل، بحيث لا يخرج عنه تاركها عن حقيقة الإيمان**

كما هو مذهب الشافعي، وقد سبق تمسكات المعتزلة بأجوبتها فيما سبق].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: على ما مرَّ)** أي: من أن العبد لا يخرج بالمعصية عن الإيمان.

(قوله: وقد سبق تمسكات المعتزلة) أي: في جعل الطاعات ركنًا من حقيقة الإيمان يخرج تاركها بتركها عنه عند شرح قوله: «والكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الإيمان».

* قال العصام: **(قوله: وقد ورد أيضًا إثبات الإيمان لمن ترك بعض الأعمال)** من غير تحقق ما يسقط به الركن، فلا يرد أنه يمكن تحقق الشيء بدون ركن يحتمل السقوط، فقوله: «لا تحقق للشيء بدون ركنه» يراد به: بدون ركنه من غير مسقط.

* **قال الشارح**: [المقام الثاني: **إن حقيقة الإيمان لا تزيد ولا تنقص؛ لما مرَّ من أنه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والإذعان والقبول، وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان، حتى إن من حصل له حقيقة التصديق فسواء أتى بالطاعات أو ارتكب المعاصي فتصديقه باقٍ على حاله لا تغير فيه أصلاً، والآيات الدالة على زيادة الإيمان محمولة على ما ذكره أبو حنيفة ـ رحمه الله ـ من أنهم كانوا آمنوا في الجملة، ثم يأتي فرض بعد فرض، فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص، وحاصله: إنه كان يزيد بزيادة ما يجب الإيمان به، وهذا لا يتصور في غير عصر النبي ﷺ**].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: لا تزيد ولا تنقص)** هذا مذهب أبي حنيفة وأصحابه وكثير من العلماء، وهو اختيار إمام الحرمين، والمحكي عن الشافعي[1] وكثير من العلماء أنه يقبل الزيادة والنقصان، وهو مذهب الأشعرية والمعتزلة، وهو ظاهر الكتاب والسنة.

---

(١) قال في «الإرشاد»: إذا حملنا الإيمان على التصديق، فلا يفضل تصديق تصديقًا كما لا يفضل علم علمًا، ومن حمله على الطاعات سرا وعلنًا، وقد مال إليه القلانسي، فلا يبعد إطلاق القول بأنه يزيد بالطاعات وينقص بالمعصية ونحن لا نؤثر هذا. انتهى.

وقال الإمام الرازي: وكثير من المتكلمين أنه بحث لفظي متفرع على تفسير الإيمان، فإن قلنا: «هو التصديق» فلا تفاوت، وإن قلنا: «هو الأعمال إما وحدها أو مع التصديق» فمتفاوت، وستأتي الإشارة إلى هذا في الشرح.

(قوله: والآيات الدالة. . . إلخ) أي: كقوله تعالى: ﴿زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ [الأنفال: ٢]، ﴿لِيَزْدَادُوٓا۟ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ﴾ [الفتح: ٤]، ﴿وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِيمَٰنًا﴾ [المدثر: ٣١]، ﴿وَمَا زَادَهُمْ إِلَّآ إِيمَٰنًا وَتَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٢٢].

* قال العصام: **(قوله: التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والإذعان، وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان)** فيه بحث(١)؛ لأن الجزم يزيد رسوخًا إلى أن يبلغ مرتبة اليقين، إنما الكلام في تفاوت اليقين وعدم تصور الزيادة في غير عصر النبي ﷺ مذكور في بعض شروح «العمدة» و«شرح نظم الأوحدي».

(قوله: وحاصله: إنه يزيد بزيادة الأزمان) لما أنه عرض لا يبقى إلا بتجدد الأمثال، فلا يرد أن الثبات على الإيمان ليس إيمانًا حتى يكون زيادة فيه، وما ذكره من النظر قوي، ولا يندفع بما ذكر أن المراد: زيادة أعداد حصلت، وعدم البقاء لا ينافي تلك الزيادة التي لا سبيل إلى إنكارها؛ لأن مراده: إن الشيء لا يوصف بالزيادة لمثل هذا، فنفي الزيادة بالمعنى المتعارف لا ينافي دعوى الزيادة بهذا الاعتبار، على أن بناء الزيادة على هذا الأصل مزيف بتزييف أصلها.

* قال الكفوي: **(قوله: لأن مراده أن الشيء)** تعليل لعدم الاندفاع؛ أي: مراد الشارح.

---

(١) مسألة زيادة الإيمان أو عدمها، مختلف فيها بين العلماء، أساس الاختلاف ينشأ عن تعريف الإيمان؛ ولهذا قال الإمام الرازي وغيره أن هذا الخلاف فرع تفسير الإيمان، فإن قلنا: هو التصديق فلا يتفاوت، وإن قلنا أنه يشمل الاعمال فمتفاوت أو بتعبير آخر التصديق البالغ حد الجزم والإذعان هل يقبل الزيادة و النقصان أم لا؟

ذهب الأشاعرة و المعتزلة وهو المحكى عن الإمام الشافعى، وكثير من العلماء أن الإيمان يزيد وينقص.

وفى المقابل ذهب الحنفية وإمام الحرمين وجمهور العلماء على أنه لا يزيد ولا ينقص؛ ولكل فريق أدلته والردود على الفريق الآخر.

* قال الخيالي: **(قوله: وهذا)** أي: كونه زائدًا بزيادة ما يجب الإيمان به لا يتصور في غير عصر النبي ﷺ كما في بعض شروح «العمدة» و«شرح نظم الأوحدي».

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: لا يتصور في غير عصر النبي ﷺ)** لاختتام الوحي وإتمام الفرائض، وما يجب الإيمان به فلا يتصور زيادة الإيمان.

* **قال الشارح**: **[وفيه نظر؛ لأن الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي ﷺ، والإيمان واجب إجمالاً فيما علم إجمالاً، وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً، ولا خفاء في أن الإيمان التفصيلي أزيد بل أكمل، وما ذكر من أن الإجمالي لا ينحط عن درجته كما مرَّ، فإنما هو في الاتصاف بأصل الإيمان. وقيل: إن الثبات والدوام على الإيمان زيادة عليه في كل ساعة. وحاصله: إنه يزيد بزيادة الأزمان؛ لما أنه عرض لا يبقى إلا بتجدد الأمثال، وفيه نظر؛ لأن حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء كما في سواد الجسم مثلاً]**.

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: ولا خفاء في أن الإيمان التفصيلي أزيد)** أي: لتكثره بحسب تكثر متعلقاته من حيث إنه يجب الإيمان بها على التفصيل، وإن لم تكن متكثرة بحسب ذواتها؛ لما سبق من أن الإيمان هو التصديق بالجميع.

(قوله: وحاصله أنه يزيد... إلخ) قال إمام الحرمين: النبي ﷺ يفضل من عداه باستمرار تصديقه، وعصمة الله تعالى إياه من مخامرة الشكوك، والتصديق عرض لا يبقى، فيقع للنبي ﷺ متواليًا ولغيره على الفترات، فيثبت له إعداد من الإيمان لا يثبت لغيره إلا بعضها فيكون إيمانه أكثر. انتهى.

ومنه يتبين سقوط ما يتوهم من أن حاصله هو أن الدوام على العبادة عبادة أخرى، ووجه سقوطه أن كون الدوام عبادة غير كونه إيمانًا، فإن الدوام على التصديق غير التصديق، والكلام في زيادة الإيمان.

(قوله: وفيه نظر) دفعه في «شرح المقاصد» بأن المراد زيادة إعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك.

* قال الخيالي: **(قوله: ولا خفاء في أن الإيمان التفصيلي أزيد)** لتكثره بحسب تكثر متعلقاته من حيث إنها يجب الإيمان بها وإن لم تتكثر من حيث ذواتها، فتأمل.

(قوله: وحاصله: أنه يزيد. . . إلخ) كذا نقل عن إمام الحرمين وغيره، وقد يتوهم أن حاصله هو أن الدوام على العبادة عبادة أخرى، فلذا يثاب عليه في كل حين، وليس بشيء؛ لأن كون الدوام عبادة غير كونه إيمانًا، فإن الدوام على التصديق غير التصديق بالضرورة.

(قوله: وفيه نظر؛ لأن حصول المثل. . . إلخ) قد يدفع بأن المراد زيادة أعداد حصلت، وعدم البقاء لا ينافي ذلك.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: لتكثره بحسب كثرة متعلقاته. . . إلخ)** فإن متعلقاته أمور متعددة من حيث وجوب الإيمان بها، فإن المؤمن بالإيمان الإجمالي إذا علم فرضية الصلاة يجب عليه التصديق بها، ثم إذا علم فرضية الصوم يجب عليه الإيمان بها أيضًا، وهكذا فمتعلقات الإيمان التفصيلي متزايد بحسب تعلق العلم بها، فتزايد التصديقات المتعلقة بتلك المتعلقات أيضًا، فيزيد الإيمان بخلاف الإيمان الإجمالي، فإنه تصديق واحد متعلقه أمر واحد، وهو ما جاء به النبي ﷺ.

(قوله: وإن لم يتكثر بحسب ذواتها) لأنها بعد اختتام الوحي أمور معدودة لا زيادة ولا نقصان في ذواتها.

(قوله: فليتأمل) وجه التأمل: إن التكثر بهذا الاعتبار انتقال من الإجمالي إلى التفصيلي، وهو لا يفيد الزيادة، وإنما يفيد كمال الإجمال.

ألا يرى أن من علم شيئًا إجمالاً، ثم فصَّل ذلك الإجمال لا يقال: إنه علم زائد على الأول، بل إنما يقال: إنه كامل فيه بخلاف ما إذا كانت المتعلقات متكثرة بذواتها كما في عصر النبي ﷺ، فإنه كلما زادت تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها لا محالة كما لا يخفى.

(قوله: وقد يتوهم أن حاصله. . . إلخ) أي: وقد يتوهم أن حاصل ما

قيل: «إن الثبات والدوام على الإيمان زيادة عليه» هو أن الدوام على العبادة عبادة أخرى زائدة على نفس تلك العبادة، فالدوام على الإيمان أمر زائد على الإيمان، وهذا ليس بشيء؛ لأن النزاع في أن نفس الإيمان هل يزيد أم لا، وكون الدوام عبادة غير كونه إيمانًا، فإن الدوام على التصديق غير نفس التصديق، وهو ظاهر.

(قوله: وقد يدفع بأن المراد) أي: قد يدفع النظر المذكور بأن المراد بزيادته بزيادة الأزمان أنه يزيد أعداده المتجددة التي حصلت بتجدد الأزمان، ولا شك أن عدم البقاء لا ينافي الزيادة بهذا المعنى؛ أعني: الزيادة بحسب العدد يرد عليه أن النزاع في أن حقيقة الإيمان هل يقبل الزيادة والنقصان أم لا، وكونه زائدًا بحسب الأعداد لا مدخل له في زيادة ذاته وحقيقته، وهو ظاهر.

* قال بعض المحققين: **(قوله: معدودة)** أي: مخصوصة لها عدد مخصوص محصور.

(قوله: بهذا الاعتبار) هو اعتبار وجود الإيمان بها.

(قوله: كمال الإجمال) بسبب صيرورته تفصيلاً.

(قوله: فإنه) أي: فإن الإيمان عبارة عن التصديق بجملة ما جاء به النبي ﷺ، فكلما زادت تلك الجملة... إلخ، هكذا كانت عبارة بعض المحققين، واختصرها المولى المحشي.

(قوله: غير نفس التصديق) وإن كان عبادة أخرى غير نفس التصديق.

* قال شجاع الدين: **(قوله: فإن الدوام على التصديق غير التصديق بالضرورة)** فلا يلزم من كون دوام العبادة عبادة أخرى أن يكون دوام التصديق تصديقاً آخر، فلا تلزم الزيادة في الإيمان.

*** قال الشارح: [وقيل: المراد زيادة ثمرته وإشراق نوره وضيائه في القلب، فإنه يزيد بالأعمال وينقص بالمعاصي، ومن ذهب إلى أن الأعمال من الإيمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر، ولهذا قيل: (إن هذه المسألة فرع مسألة كون الطاعات من الإيمان، وقال بعض المحققين:) لا نسلم أن**

حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان، بل تتفاوت قوة وضعفًا للقطع بأن تصديق آحاد الأمة ليس كتصديق النبي ﷺ، ولهذا قال إبراهيم عليه السلام: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠] بقي ها هنا بحث آخر، وهو أن بعض القدرية ذهب إلى أن الإيمان هو المعرفة، وأطبق علماؤنا على فساده؛ لأن أهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد ﷺ كما يعرفون أبناءهم، مع القطع بكفرهم؛ لعدم التصديق، ولأن من الكفار من كان يعرف الحق يقينًا، وإنما كان ينكر عنادًا واستكبارًا، قال الله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤] فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الأحكام واستيقانها، وبين التصديق بها واعتقادها؛ ليصح كون الثاني إيمانًا دون الأول].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: ومن ذهب الى أن الأعمال من الإيمان)** أي: مع التصديق كما هو المشهور ومذهب السلف، أو وحدها فرضًا كانت أو نفلاً كما هو مذهب الخوارج وأبي الهزيل وعبد الجبار، أو فرضًا فقط كما هو مذهب أبي علي وأبي هاشم وأكثر المعتزلة البصرية.

فإن قيل: على تقدير كونه اسمًا للأعمال أولى بألا يحتمل الزيادة والنقصان؛ لأنه لا مرتبة فوق الكل ليكون زيادة، ولا إيمان دونه ليكون ناقصًا.

أُجيب بأنه إنما يرد على من يقول بانتفاء الإيمان بانتفاء شيء من الأعمال أو التروك كما هو مذهب المعتزلة، ومن وافقهم لا على من يقول ببقائه ما بقي التصديق كما هو مذهب السلف، إلا أن الزيادة والنقصان على هذا إنما هما في كمال الإيمان لا في أصله.

وقد يجاب أيضًا عن الآخرين بأن العبادات منها ما يقع جزاؤه، ولا يشرع جزاء فيتأتى زيادة الإيمان ونقصانه باعتباره، وذلك كالنوافل بأسرها، وبعض الفرائض نحو: زيادة القراءة والقيام في الصلاة، على أن من الفرائض ما ينتفي وجوبه كالزكاة عن الفقير، أو بنقص أفراده بحسب قصر العمر، فيفضله أعمال المزكي والأطول عمرًا، وبهذا يعلم أن الإيمان عند المعتزلة طاعة لا تخرج عنها طاعة، أو واجب لا يخرج عنه واجب.

(قوله: وقال بعض المحققين) قال في «المواقف»: الحق أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان بحسب الذات قوةً وضعفًا.

فإن قيل: قولكم: الواجب اليقين لا يتفاوت والتفاوت لا يكون إلا لاحتمال النقيض. قلنا: لا نسلم ذلك؛ لأنه يقتضي أن يكون إيمان النبي وآحاد الأمة سواء، وأنه باطل إجماعًا، ولقول إبراهيم الخليل: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾ [البقرة: ٢٦٠] وفي «شرح المقاصد» ما يوافقه.

وأجاب عن قولهم: «الواجب اليقين فلا يتفاوت» بأن اليقين من باب العلم والمعرفة، وهو غير التصديق، قال: ولو سلم أنه التصديق، وأن المراد به ما يبلغ حد الإذعان والقبول، فلا نسلم أنه لا يقبل التفاوت بل لليقين مراتب من أجلى البديهيات إلى أخفى النظريات، وكون التفاوت راجعًا إلى مجرد الجلاء، والخفاء غير مسلم بل عند حصول الجزم، وزوال التردد التفاوت باقٍ بحاله.

وعلى هذا مشى النووي في «شرح مسلم» فقال: إنه الأظهر، ولهذا قال البخاري في «صحيحه»: قال ابن مليكة: أدركت ثلاثين من أصحاب النبي ﷺ كلهم يخاف النفاق على نفسه ما منهم أحد يقول: إنه على إيمان جبرائيل وميكائيل.

* قال العصام: **(قوله: ومن ذهب إلى أن الأعمال من الإيمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر)** الأعمال فرضًا أو نفلاً جزء عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار، أو فرضًا فقط عند الجبائي، ولا يلزم من وجود الإيمان قبل العمل، فالعمل وجود الكل بدون الجزء؛ لأن الإيمان حينئذٍ كالعالم قدر مشترك بين الكل والجزء، فالتصديق فقط قبل القدرة على العمل فرد من الإيمان، والإيمان مع عمل آخر، وهكذا لكون الأعمال جزء من الإيمان عند المعتزلة ليس معناه: إن التصديق وحده لا يكون إيمانًا أصلاً، بل معناه: إن العمل بعد وجوده داخل في الإيمان(١).

---

(١) الأكثرين أن الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان، وقد ورد في الكتاب والسنة ما يدل على قبوله إياهما، فقيل ذلك باعتبار زيادة المؤمن به، فإنه كلما نزلت آية صدق المؤمن بها فزاد إيمانه عددًا، وإنما نفس الإيمان بحاله، وقيل باعتبار أن الأعمال تجعل من الإيمان، فتزيد بزيادة الأعمال والأصوب- وإليه ذهب المصنف- أن نفس التصديق مما =

* قال ولي الدين: **(قوله: فالعمل)** عطف على العمل.

(وقوله: وجود الكل) فاعل «يلزم».

(وقوله: لأن. . . إلخ) علة لعدم اللزوم.

(قوله: مع عمل آخر) أي: فرد آخر.

* قال الخيالي: **(قوله: ومن ذهب)** إلى أن الأعمال من الإيمان فرضًا كان أو نفلاً كما هو مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الهمداني، أو فرضًا فقط كما هو مذهب الجبائين وأكثر المعتزلة بصرة.

فإن قلت: انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فكيف يتصور الزيادة والنقصان؟

قلت: النوافل مما يقع جزء من الإيمان لا مما يشرع جزء، وكذلك بعض

= يقبل الزيادة والنقصان، للفرق الظاهر بين يقين الأنبياء وأرباب المكاشفات ويقين آحاد الأمة؛ ولهذا قال أمير المؤمنين علي رضي الله عنه لو كشف الغطاء ما ازددت يقينًا، وكذا بين ما قام عليه دليل واحد، وما قامت عليه أدلة كثيرة، وقوله (أقوى وأثبت) اسم تفضيل من المزيد، وقوله قد (حمل) إشارة إلى أحد تأويلي المانعين، وقوله: وعن أبي هريرة رضي الله عنه يشبه أن يكون إشارة إلى تأويل آخر، وهو الزيادة بزيادة الشعب، كما يفصح عنه قول عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه على أن المراد بالشرائع ما سوى السنن والفرائض من الشعب والفروع، وفي رواية البخاري ومسلم «بضع وسبعون» بدل «سبع وسبعون» والبضع ما بين الثلاث إلى التسع، وقيل ما بين الواحد إلى العشرة.

أشار السعد إلى أن أكثر العلماء على أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، وأولوا الآيات والأحاديث التي تدل على زيادة الإيمان؛ بأنها زيادة المؤمن فيها، وأنه خاص بعصر الرسول ﷺ؛ لأن كل ما نزلت آية صدق بها فزادهم إيمانهم أو أن الزيادة والنقصان باعتبار الأعمال الإيمان.

ثم قال السعد: والأصوب أن نفس التصديق مما يقبل الزيادة والنقصان.

وأشار السعد إلى أحد الأدلة العقلية للقائلين بزيادة الإيمان ونقصانه، وهو أن هناك الفرق ظاهر بين يقين الأنبياء ويقين أحاد الأمة.

واتفق أن الإيمان يقبل الزيادة والنقصان، و هذا ظاهر قوله: (والأصوب أن نفس التصديق يقبل الزيادة والنقصان). وانظر: حاشية السعد على الكشاف (٢/ ٤٥٢، ٤٥١).

الفرائض قد يقع فرضًا فيقع جزء من غير أن يشرع، كذلك كزيادة القراءة والقيام بحسبها في الصلاة، وأيضًا قد ينقص بعض أنواع الفرائض بانتفاء وجوبه كالزكاة عن الفقراء أو بعض أفرادها بحسب قصر العمر كالصلاة والزكاة، بل يمكن ألا يجب الكل كمن آمن ومات قبل أن يجب عليه شيء، وبه يعلم أن الإيمان عند المعتزلة طاعة لا تخرج عنها طاعة أو واجب كذلك، فتدبر.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: كما هو مذهب الخوارج... إلخ)** هذا صريح في أن الأعمال مطلقًا جزء من الإيمان عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار، والأعمال المفروضة جزء منه عند الجبائي، وهو موافق لما في «شرح المقاصد» حيث قال: وأما على الرابع وهو أن يكون الإيمان اسمًا لفعل القلب والجوارح، على ما يقال: إنه إقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالأركان، فقد يجعل تارك العمل خارجًا عن الإيمان داخلاً في الكفر، وإليه ذهب الخوارج أو غير داخل فيه، وهو منزلة بين المنزلتين، وإليه ذهب المعتزلة إلا أنهم اختلفوا؛ فعند أبي علي وأبي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات، وعند أبي الهذيل وعبد الجبار وتبعهما الخوارج فعل الطاعات واجبة كانت أو مندوبة. انتهى كلامه.

لكنه مخالف لما في «شرح المواقف» حيث قال: وقال قوم: إنه عمل الجوارح؛ فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار إلى إنه الطاعة بأسرها، وذهب الجبائي وابنه وأكثر البصرية إلى أنه الطاعات المفروضة، فإنه يدل على أن الإيمان عندهم هو الأعمال فقط، والله أعلم بحقيقة الحال.

(قوله: مذهب الجبائيين) هما أبو علي وابنه أبو هاشم، فهو من باب التغليب كعمرين لأبي بكر وعمر - رضي الله عنهما.

(قوله: فإن قلت: انتفاء... إلخ) يعني: إنه إذا كان الأعمال جزء من حقيقة الإيمان، فيكون قبوله الزيادة أمرًا ظاهرًا محل بحث؛ لأن انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل، فلا مزية على كل أجزاء الماهية، فيكون زيادة ولا تحقق لها بدنه ليكون نقصانًا.

(قوله: قلت: النوافل مما تقع... إلخ) حاصل الجواب: إن الأعمال

ليست مما جعله الشارع جزء من الإيمان حتى ينتفي بانتفائها، بل هي تقع جزء منه إن وجدت، فما لم توجد الأعمال فالإيمان هو التصديق والإقرار، وإذا وجدت كانت داخلة في الإيمان فيزيد الإيمان على ما كان قبل الأعمال.

(قوله: إنه طاعة لا يخرج عنها) أي: إنه طاعة شاملة لجميع الطاعات التي أتى بها المكلف من النوافل والفرائض، وهذا مذهب العلاف وعبد الجبار.

(قوله: أو واجب كذلك... إلخ) أي: واجب شامل لجميع الواجبات من الأفعال والتروك، وهذا مذهب الجبائيين.

* قال بعض المحققين: **(قوله: هما أبو علي وابنه... إلخ)** هذه الحاشية بعينها نقلها المحشي المدقق عن المحشي الخيالي، وقال في حاشية هذه الحاشية: «جباه» بتخفيف الباء اسم قرية من قرى «كاذوون» فلا تغليب. انتهى.

ويمكن أن يقال: اشتهار أبي علي بالجبائية دون أبي هاشم يصحح التغليب.

(قوله: جزء من الإيمان) أي: لا عينه؛ إذ كلمة «من» في قوله: «من الإيمان» تدل على الجزئية.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: كما هو مذهب الجبائين)** نقل عنه: إن الجبائين هما أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم، فهو من قبيل التغليب، كعمرين لأبي بكر وعمر - رضي الله تعالى عنهما.

* قال شجاع الدين: **(قوله: بأن المراد زيادة أعداد... إلخ)** يعني: الزيادة قد تكون بالشدة وقد تكون بالعدد، وقد تكون بمدة، وفيما نحن فيه توجد الزيادة بحسب العدد، وإن لم توجد الزيادة بحسب الشدة والمدة.

(قوله: فرضًا كان أو نفلاً) فعلاً كان أو تركًا.

(قوله: كما هو مذهب الجبائين) قال في الحاشية: الجباءان هما أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم، فهو من قبيل التغليب كعمرين لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما. انتهى كلامه.

(قوله: فإن قلت: انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل) أي: إذا كان

العمل جزءًا من الإيمان لزم انتفاء العمل؛ لأن انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل.

(قوله: فكيف يتصور الزيادة) للإيمان ونقصانه.

(قوله: مما يقع جزء من الإيمان) أي: لم يجعل الشرع النوافل جزءًا من الإيمان، والمستلزم لانتفاء الإيمان هو انتفاء العمل الذي جعله الشارع جزءًا منه، لا انتفاء العمل الذي جعله المؤمن جزءًا منه، والنوافل مما جعله المؤمن جزءًا لا مما جعله الشارع جزءًا، فانتفاء النوافل لا يستلزم انتفاء الإيمان.

(قوله: من غير أن يشرع) أي: ليس مما جعله الشارع جزءًا.

(قوله: كالصلاة والزكاة) والمستلزم لانتفاء الإيمان هو انتفاء العمل بالاختيار والترك.

(قوله: ألا يجب الكل) أي: كل الفرائض.

(قوله: وبه يعلم) أي: بما ذكر من تفصيل مذهب المعتزلة.

(قوله: إن الإيمان عند المعتزلة طاعة) أي: مطلق طاعة فرضًا كان أو نفلاً كما هو عند بعض المعتزلة كعبد الجبار.

(قوله: أو واجب كذلك) أي: فرض لا يخرج عنه فرض كما هو مذهب الجبائين، وأكثر معتزلة بصرة.

* **قال الشارح: [والمذكور في كلام بعض المشايخ أن التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من إخبار المخبر، وهو أمر كسبي يثبت باختيار المصدق، ولذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات، بخلاف المعرفة فإنها ربما تحصل بلا كسب، كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر، وهذا ما ذكره بعض المحققين من أن التصديق هو أن تنسب باختيارك الصدق إلى المخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار ولم يكن تصديقًا وإن كان معرفة، وهذا مشكل؛ لأن التصديق من أقسام العلم، وهو من الكيفيات النفسانية دون الأفعال الاختيارية؛ لأنا إذا تصورنا النسبة بين الشيئين، وشككنا في أنها بالإثبات أو بالنفي، ثم أقيم البرهان على ثبوتها، فالذي يحصل لنا هو الإذعان والقبول لتلك النسبة، وهو معنى التصديق والحكم والإثبات والإيقاع].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وهذا ما ذكره بعض المحققين)** المراد به صدر الشريعة، وحاصل ما ذهب إليه أن التصديق أمر اختياري هو نسبة الصدق إلى المخبر اختيارًا.

قال الشارح: ونحن إذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا يفهم من نسبة الصدق إلى المتكلم، إلا قبول حكمه والإذعان له.

وبالجملة: المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بـ«كرويدن» تصديق من غير أن يكون للقلب اختيار في نفس ذلك المعنى. انتهى، وهو محصل المذكور هنا.

* **قال الشارح: [نعم تحصيل تلك الكيفيات يكون بالاختيار في مباشرة الأسباب، وصرف النظر، ورفع الموانع، ونحو ذلك، وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالإيمان، وكأن هذا هو المراد بكونه كسبيًّا اختياريًّا، ولا تكفي المعرفة (في حصول التصديق) لأنها قد تكون بدون ذلك. نعم يلزم أن تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقًا، ولا بأس بذلك؛ لأنه حينئذٍ يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن، وليس الإيمان والتصديق سوى ذلك، وحصوله للكفار المنكرين المعاندين المستكبرين ممنوع، وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم يكون بإنكارهم باللسان، وإصرارهم على العناد والاستكبار، وهو من علامات التكذيب والإنكار].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وبهذا الاعتبار)** هو إشارة إلى دفع سؤال تقريره أن التضييق يكون حينئذٍ من الكيفيات دون الأفعال الاختيارية، فكيف يصح الأمر بالإيمان.

وتقرير الدفع: إن الأمر به باعتبار اشتمال على الإقرار، وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات، ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية، ونحو ذلك من الأفعال الاختيارية كما يصح الأمر بالعلم والتيقن ونحو ذلك، وبالجملة: كل نظري مقدور ولو بالواسطة بحسب التحصيل.

(قوله: وكأن هذا هو المراد) أي: مراد من جعل الإيمان أمرًا اختياريًا كالبعض السابق، وحاصل مذهبه على هذا التوجيه أن التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بمباشرة أسبابه، والمعرفة أعم، فتكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقًا عنده.

(قوله: لأنها قد تكون بدون ذلك) أي: كما لمن شاهد المعجزة، فوقع في قلبه صدق النبي ﷺ.

* قال الخيالي: **(قوله: وبهذا الاعتبار)** أي: باعتبار التحصيل، فإن التكليف بالشيء بحسب نفسه غير التكليف به بحسب تحصيله، والأول لا يتصور إلا في مقولة الفعل، وأما جعل التكليف بالإيمان تكليفًا بالنظر الموجب له فهو عدول عن ظاهر قولهم: «معرفة الله واجبة إجماعًا»، وقوله تعالى: ﴿ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ﴾ [النساء: ١٣٦] والحق أن النظري مقدور للبشر ولو بالواسطة وبحسب التحصيل، ولهذا قد يعتقد نقيضه عند الغفلة عن النظر الذي هو واسطة التحصيل، هذا خلاصة ما في «شرح المواقف».

(قوله: ولا تكفي المعرفة) فمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي ﷺ بغتة يكون مكلفًا بتحصيل ذلك اختيار، فحينئذ حاصل كلام بعض المتأخرين: إن التصديق اليقيني الذي يحصل بمباشرة أسبابه، والمعرفة أعم فتكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقًا عنده.

فإن قلت: يلزم أن تكون المعرفة اليقينية الغير الاختيارية تصورًا عنده.

قلت: التصديق الإيماني عنده نوع من التصديق الميزاني، وهو المقابل للتصور فلا إشكال، هذا توجيه كلام بعض المتأخرين، وليس بمختار عند الشارح، وتفصيل الكلام مما لا يحتمله المقام.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: فإن التكليف بالشيء... إلخ)** أي: فإن التكليف بالشيء بحسب نفسه يقتضي أن يكون نفس ذلك الفعل مما تتعلق به القدرة الحادثة كالضرب بالمعنى المصدري، بخلاف التكليف بالشيء بحسب التحصيل، فإنه يقتضي أن يكون تحصيله مما يتعلق به القدرة، وذلك

بأن يكون الأسباب المفضية إليه مقدورة له سواء كان نفسه مقدورًا أو لا، وقد يكون الشيء باعتبار ذاته غير مقدور به، وباعتبار تحصيله مقدورًا كالتسخن والتبرد والقياء.

قال الشارح في رسالته في تحقيق الإيمان: اعلم أن ليس المراد يكون المأمور به اختياريًا، ومقدورًا أن يكون هو في نفسه من مقولة الفعل على ما سبق إلى بعض الأوهام، بل أن يتمكن المكلف من تحصيله ويتعلق به قدرته، سواء كان هو في نفسه من الأوضاع والهيئات كالقيام والقعود، أو من الكيفيات كالعلم والنظر، أو الانفعالات كالتسخن والتبرد أو غير ذلك، وإذا نظرت لكثير من الواجبات وجدته بهذه المثابة، فإن الصلاة اسم للهيئة المخصوصة التي يكون القيام والقعود والألفاظ والحروف من أجزائها، ولا يتمكن العبد من كسبها وأجزائها، ومع هذا لا يكون الواجب المقدور المثاب عليه في الشرع إلا نفس تلك الهيئة.

وإذا تأملت فرأس الطاعات وأساس العبادات ـ أعني: الإيمان بالله ـ من هذا القبيل، فإنه مفسر بالتصديق المعبر عنه بالفارسية «بكرويدن وباورد انتن وراست كوي دانتن» المقابل للتكذيب، ولا خفاء في أن هذا المعنى من مقولة الكيف دون الفعل، ومعنى كون الإيمان من الأفعال الاختيارية أنه يحصل باختيار العبد، وكسبه كالعلم والقيام والتسخن على ما عرفت.

(قوله: وأما جعل التكليف بالإيمان... إلخ) والجواب عن الإشكال الذي أورده الشارح من أن المأمور به لا بد وأن يكون اختياريًا، والتصديق من الكيفيات على ما ذكره الآمدي من أن التكليف بالإيمان تكليف بالنظر الموجب له؛ لأنه سبب مستلزم له بحيث يمتنع تخلفه عنه، فالخطاب الشرعي وإن تعلق في الظاهر بالمسبب إلا أنه يجب صرفه بالتأويل إلى السبب؛ لأن القدرة بالمسبب لا يتعلق إلا بهذه الحيثية، وهذا كمن يؤمر بالقتل الذي هو إزهاق الروح وهو غير مقدور له، فإن أمر له بمقدوره الذي هو ضرب السيف قطعًا، فهو عدول عن ظاهر قولهم: معرفة الله تعالى واجبة إجماعًا، وقوله تعالى: ﴿ءَامِنُوا۟ بِٱللَّهِ﴾.

(قوله: والحق أن النظري... إلخ) تأييد لجواب الشارح بما ذكره الإمام الرازي؛ أي: الحق أن العلم النظري، وهو ما يحصل بعد ترتيب المقدمات كالإيمان مقدور بحسب التحصيل، وإن لم يكن نفسه مقدورًا، ولذلك قد يعتقد نقيض ذلك العلم عند الغفلة عن النظر؛ لأن موجبه النظر أفإذا غفل عن النظر أمكنه أن يعتقد ما يناقض ذلك النظر، فيكون النظري مقدورًا للبشر، فلا يقبح التكليف به بخلاف الضروري، فإنه لا يمكن أن يعتقد نقيضه؛ إذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه، فإذا أوجب تصورهما حكمًا إيجابيًا لم يمكنه بعد تصورهما أن يعتقد السلب بينهما.

(قوله: فحينئذٍ) أي: حينئذٍ كان المراد بكونه مقدورًا أنه مقدور بحسب تحصيله يكون حاصل كلام بعض المتأخرين، وهو قوله: «أن تنسب باختيارك الصدق إلى المخبر أو الخبر» إن التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بعد مباشرة الأسباب والمعرفة اليقينية أعم من أن يكون حاصلاً بالاختيار أو لا، فالتصديق عنده نوع من المعرفة اليقينية؛ لأنه المعرفة اليقينية الاختيارية.

(قوله: يلزم أن يكون المعرفة... إلخ) إذ لا واسطة بين التصور والتصديق، فإذا لم تكن داخلة في التصديق تكون داخلة في التصور.

(قوله: قلت: التصديق الإيماني... إلخ) يعني: إن ما ذكره بعض المتأخرين من قوله: «إن التصديق أن تنسب باختيارك... إلخ» تفسير للتصديق المعتبر في الإيمان، وهو عنده نوع من التصديق المنطقي المقابل للتصور الشامل للمعرفة اليقينية الغير الاختيارية والاختيارية، فلا إشكال.

(قوله: وليس بمختار عند الشارح) فإن المختار عنده أن التصديق الإيماني واللغوي والمنطقي واحد، وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية «بكرويدن» لا فرق إلا باعتبار المتعلق، وأن حصول اليقين بدون الإذعان الذي هو أمر اختياري ممنوع، والعلم إن كان إذعانًا للنسبة فتصديق وإلا فتصور، هذا مجمل كلامه وتفصيله في «شرح المقاصد».

* قال بعض المحققين: **(قوله: نفس ذلك الفعل)** لما قرر المحشي الخيالي إن ما كان التكليف به بحسب نفسه ليس إلا مقولة الفعل، ذكر المولى المحشي بعد ذكر الشيء المكلف به بحسب نفسه الفعل، وإلا فسوق العبارة أن يقول نفس ذلك الشيء.

(قوله: إلا بهذه الحيثية) أي: إلا من حيث تعلقها بالسبب المستلزم لذلك المسبب؛ لأن المقدور ليس إلا السبب.

(قوله: فهو عدول. . . إلخ) قال المحشي المدقق: وجعل التكليف بالإيمان باعتبار التحصيل عدول أيضًا عن الظاهر؛ إذ معنى وجوب المعرفة حينئذٍ وجوب تحصيل المعرفة، ومعنى «آمنوا»: حصلوا الإيمان والتصديق لا صدقوا وكونوا مؤمنين مصدقين، لكن لا بمثابة ذلك العدول. انتهى.

(قوله: نقيض ذلك العلم) أي: نقيض متعلقه؛ إذ النقيض للمتعلق؛ أعني: المعلوم لا للعلم كما مرَّ في صدر الكتاب.

(قوله: أن ننسب العلم) أي: هو هذا القول إلى آخره، وهو قوله: حتى لو وقع في القلب من غير اختيارك لم يكن تصديقًا وإن كان معرفة، وإنما قررنا الكلام هكذا؛ لأن الظاهر أن قول المولى المحشي: «والمعرفة اليقينية أعم. . . إلخ» من جملة حاصل كلام بعض المتأخرين.

(قوله: إلا باعتبار المتعلق) فمتعلق التصديق الإيماني هو ما جاء به النبي ﷺ، ومتعلق التصديق اللغوي والمنطقي هو النسبة مطلقًا.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: وأما جعل التكليف. . . إلخ)** أي: إن جعل التكليف بالإيمان تكليفًا بالنظر الموجب له في توجيه كون الإيمان التصديق الذي هو من الكيفيات النفسانية أو الانفعال مكلفًا به فهو عدول عن ظاهر قولهم . . . إلخ؛ لأن ظاهره التكليف بنفس الإيمان أو بتحصيله، وجعل التكليف بالإيمان باعتبار التحصيل أيضًا عدول عن الظاهر؛ إذ معنى وجوب المعرفة حينئذٍ وجوب تحصيل المعرفة، ومعنى «آمنوا»: حصلوا الإيمان،

والتصديق أي صدقوا وكونوا مؤمنين مصدقين، لكن لا بمثابة ذلك العدول، تأمل!

(قوله: والحق أن النظري مقدور) أي: فلا نكلف في كونه مكلفًا به ومكتسبًا ولو بالواسطة وبحسب التحصيل، تأمل.

(قوله: ولهذا قد يعتقد نقيضه) يعني: لو لم يكن مقدورًا بل اضطراريًا لما اعتقد نقيضه أصلاً، ثم الظاهر أن الضمير راجع إلى النظري، وظاهر أن المعتقد المعلوم لا العلم، والمراد من النظري: هو العلم النظري لا المعلوم، فالأولى أن يقال: قد يعتقد نقيض متعلقه.

(قوله: وليس بمختار عند الشارح) قال في «شرح المقاصد»: إن ما ذكر من اعتبار الاختيار في نفس التصديق اللغوي وكون الحاصل بلا كسب واختيار ليس بإيمان يدل على أن تصديق الملائكة بما ألقي عليهم، والأنبياء بما أوحي إليهم، والصديقين بما سمعوا من النبي ﷺ، كله مكتسب بالاختيار، وإن من حصل له هذا المعنى بلا كسب كمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي ﷺ فهو مكلف بتحصيل ذلك اختيارًا، بل صرح هذا القائل بأن العلم بالنبوة الحاصل من المعجزة حدثي ربما يقع في القلب من غير اختيار، ولا ينضم إليه التصديق الاختياري المأمور به، وكل هذا موضع تأمل. انتهى.

❁ قال شجاع الدين: **(قوله: إلا في مقولة الفعل)** أي: في الفعل الاختياري.

(قوله: واجبة إجماعًا) فإنه تكليف بنفس المعرفة.

(قوله: وقوله تعالى ﴿ءَامَنُوا بِٱللَّهِ﴾) فإنه أمر بنفس الإيمان.

(قوله: فمن شاهد المعجزة... إلخ) أي: إن لم تكن المعرفة كافية في الإيمان، بل لا بد فيه من تحصيل التصديق بالاختيار يلزم أن يكون من شاهد المعجزة، وحصل له معرفة صدق النبي ﷺ وإذعانه دفعة بدون تحصيل تلك المعرفة بالاختيار مكلفًا بتحصيل الإيمان بالاختيار، ولا يكون مؤمنًا مع أنه حصل له معنى (كرويدن)، ولا معنى للمؤمن إلا من حصل له معنى (كرويدن)

واللازم باطل؛ لأن تكليف هذا المؤمن بتحصيل الإيمان تكليف بتحصيل الحاصل، وتحصيل الحاصل محال فتكليفه باطل.

(قوله: بغتة) أي: دفعة من غير نظر.

(قوله: والمعرفة أعم) سواء حصلت بمباشرة أسبابها أو بدون المباشرة.

(قوله: عنده نوع... إلخ) وهو التصديق الذي يحصل بالاختيار للأحكام، وهي جميع ما جاء به النبي ﷺ.

[الإيمان والإسلام وهل يتغايران؟]

* **قال الشارح: [(والإيمان والإسلام واحد) لأن الإسلام هو الخضوع والانقياد، بمعنى قبول الأحكام والإذعان، وذلك حقيقة التصديق على ما مرَّ، ويؤيده قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٣٥﴾ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٣٦﴾﴾ [الذاريات: ٣٥-٣٦] وبالجملة: لا يصح في الشرع أن يحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم، أو مسلم وليس بمؤمن، ولا نعني بوحدتهما سوى هذا].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: بمعنى قبول الأحكام)** يعني: إن الإسلام هو الخضوع والانقياد للأحكام، وهو معنى التصديق بجميع ما جاء به النبي ﷺ، فيلزم الاتحاد المطلوب.

(قوله: ويؤيده قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا﴾ [الذاريات: ٣٥]) تقريره: إن كلمة «غير» في هذه الآية ليست صفة على معنى: ﴿فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا﴾ أي: في قرية لوط بيتًا ﴿غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الذاريات: ٣٦] لأنه كذب بل هي استثناء، والمراد بالبيت أهله، فيجب أن يقدر المستثنى منه على وجه يصح، وهو أن يقال: فما وجدنا فيها بيتًا من المؤمنين إلا بيتًا من المسلمين، فقد استثنى المسلم من المؤمن، فوجب أن يتحد الإيمان بالإسلام فهو المطلوب، ولا يعترض بأنه يكفي لصحة الاستثناء الإحاطة والشمول، ولا يتوقف على اتحاد المفهوم لما سيأتي من أن المراد بالاتحاد عدم التغاير بمعنى الانفكاك، نعم لو قيل: إنه لا يتوقف على المساواة أيضًا بل يصح مع كون المؤمن أعم، كقولك: أخرجت العلماء فلم أترك إلا بعض النحاة لكان شيئًا.

(قوله: وبالجملة) هو تصوير وتحرير للمدعي؛ يعني: إن ليس مراد القول بترادف الاسمين واتحاد المعنى، وعدم التغاير حقيقة الترادف بل عدم التغاير

بمعنى الانفكاك؛ أي: عدم صحة سلب أحدهما عن الآخر، وبه يظهر ألا نزاع في المسألة، فإن الأشاعرة لا يجوزون الانفكاك بينهما.

* قال العصام: **(قوله: والإيمان والإسلام واحد)** لما جعل الأعمال خارجة عن الإيمان، ومن مقدمات دليل من جعل الإيمان مشتملاً عليها: إن الإسلام والإيمان يتحدان كان ذلك موهمًا للمخالفة في المقدمة أيضًا نبَّه على الموافقة فيها، والمراد بقبول الأحكام: قبول جميع ما جاء به النبي من عند الله، وأشار بقوله: «ويؤيده قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٣٥﴾ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٣٦﴾﴾ [الذاريات: ٣٥-٣٦]» إلى أن الاستدلال بها كما فعله المعتزلة ضعيف.

أما وجه الاستدلال على ما في «شرح المواقف»: أن كلمة «غير» ليست صفة على معنى، فما وجدنا فيها ـ أي: في قرية لوط ـ شيء غير بيت من المسلمين؛ لأنه كاذب، بل هي استثناء، والمراد بالبيت: أهل البيت، فيجب أن يقدر المستثنى منه على وجه يصح، وهو أن يقال: فما وجدنا فيها بيتًا من المؤمنين إلا بيتًا من المسلمين، فقد استثنى المسلم من المؤمن، فوجب أن يتحد الإيمان والإسلام. هذا ما ذكره في «شرح المواقف».

وفيه أنه يصح أن يكون غير صفة، ولا يكون الحكم كاذبًا بأن يقدر: فما وجدنا فيها مؤمنًا غير أهل بيت من المسلمين، فالأولى أن يقال: وجه الاستدلال أن «غير» صفة مؤمنًا، أو ما بعده مستثنى منه، وعلى التقديرين يجب أن يتحدا؛ إذ لو تباينا لم يصح في نفي وجود المؤمن غير أهل بيت أن يقال: فما وجدنا مؤمنًا غير أهل بيت من المسلمين إذا لم يكن المسلم المؤمن.

وأما وجه الضعف: فهو أن الاستثناء يصح إذا كان المسلمون أخص من المؤمنين، ونظيره ليس في البلد من العلماء إلا أهل بيت من النحويين.

وأما وجه التأييد: إن الشائع: فما وجدنا مؤمنًا إلا أهل بيت منه، واستثناء أهل بيت من أخص منه غير شائع.

(قوله: وبالجملة لا يصح في الشرع أن يحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم... إلخ) لا يخفى أن هذا يستلزم تلازم الإيمان والإسلام لا اتحادهما،

والتلازم وإن ينفي التغاير عند الأشاعرة لكن لا يثبت الاتحاد، ولهذا يقال لأمرين لا ينفك أحدهما عن الآخر: إن كلاً منهما بالنسبة إلى الآخر لا هو ولا غيره.

* قال الكفوي: **(قوله: لكن لا يثبت الاتحاد)** فيه أن المراد بالاتحاد فيما نحن فيه هو عدم التغاير كما صرح به الشارح، والتلازم يثبته بذلك المعنى كما لا يخفى.

* قال ولي الدين: **(قوله: في «شرح المواقف»)** أي: للسيد السند.

(قوله: أن يكون غير... إلخ) أي: لفظ غير.

* قال الخيالي: **(قوله: بمعنى قبول الأحكام)** يعني: إن الإسلام هو الخضوع والانقياد للأحكام، وهو معنى التصديق بجميع ما جاء به النبي ﷺ فيرادف الإيمان، والترادف يستلزم الاتحاد المطلوب، فتأمل.

(قوله: ويؤيده) أي: الاتحاد قوله تعالى: ﴿فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ۝٣٦﴾ [الذاريات: ٣٦] أي: لم نجد في قرية لوط أحدًا من المؤمنين إلا أهل بيت من المسلمين، وإنما قلنا كذلك؛ لكثرة البيوت والكفار فيها، وليلائم كلمة «مِن» واعترض عليه بأن الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد كقولك: أخرجت العلماء فلم أترك إلا بعض النحاة، وقد يستدل بقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥] والإيمان يقبل من طالبه.

ويرد عليه أنه ليس المراد غير الإسلام في المفهوم وهو ظاهر، فيحتمل أن يكون الإسلام أعم، فإذا قلت: «من يبتغ غير العلم الشرعي فقد سها» لست تحكم بسهو من يبتغي علم الكلام.

(قوله: وبالجملة... إلخ) تصوير للمدعي؛ يعني: إن المراد بالوحدة عدم صحة سلب أحدهما عن الآخر، وهو أعم من الترادف والتساوي، ويثبت بكل منهما.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: يستلزم الاتحاد المطلوب)** وهو الاتحاد بحسب الصدق؛ أعني: كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن.

(قوله: فتأمل) وجه التأمل إن الإسلام هو الخضوع والانقياد مطلقًا سواء

كان بالجوارح أو بالقلب بخلاف التصديق، فإنه الانقياد القلبي فلا يكون مرادفًا له بل أعم، فلا يستلزم الاتحاد المطلوب.

قال الإمام الغزالي في «الإحياء»: الإسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالإذعان والانقياد، وترك التمرد والإباء والعناد، وللتصديق محل خاص وهو القلب واللسان ترجمانه، وأما التسليم فإنه عام في القلب واللسان والجوارح، فإن كل تصديق بالقلب هو تسليم، وترك الإباء والجحود، وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح.

(قوله: أي: لم نجد في قرية لوط... إلخ) يعني: إن كلمة «غير» ليست صفة بل هي للاستثناء والمستثنى منه أحد من المؤمنين، والمراد بالبيت أهل البيت، فيصير المعنى: لم نجد في قرية لوط أحدًا من المؤمنين إلا أهل بيت من المسلمين، فقد استثنى من المؤمنين فوجب أن يتحد الإيمان والإسلام.

(قوله: وإنما قلنا... إلخ) أي: إنما قلنا: إن التقدير كذلك؛ لئلا يلزم الكذب، وليلائم كلمة من البيانية؛ إذ لو كان كلمة «غير» صفة، وكان التقدير: فما وجدنا بيتًا غير بيت من المسلمين مثلاً، أو كان المستثنى منه عامًا فكان التقدير: فما وجدنا أحدًا إلا أهل بيت من المسلمين مثلاً، يلزم الكذب لكثرة البيوت في تلك القرية وكثرة الكفار، ولو كان المراد بالبيت نفسه، ويكون التقدير: فما وجدنا بيتًا من المؤمنين إلا بيتًا من المسلمين مثلاً، لا يكون ملائمًا لكلمة «من» فإن الظاهر أنها بيانية، فيدل على أن المبين من جنس المبين، والبيت ليس من جنس المسلمين، فقوله: لكثرة البيوت والكفار تعليل لحمل كلمة «غير» على الاستثناء، وجعل المستثنى منه خاصًا.

وقوله: «وليلائم» تعليل لكون المراد بالبيت أهل البيت، والمجموع تعليل لقوله: «وإنما قلنا كذلك» وإن كان تكرار لام التعليل مشعرًا بكون كل منهما وجهًا مستقلاً؛ لأن قوله: «لكثرة البيوت والكفار» لا يدل على أن المراد بالبيت أهل البيت، وقوله: «ليلائم» لا يدل على كون كلمة «غير» للاستثناء، وكون المستثنى منه خاصًا فلا يكون كل منهما وجهًا مستقلاً في إثبات التقدير المذكور، وإنما قال: «ليلائم» لجواز أن تكون كلمة «من» صلة لمقدر مثل إلا

بيتًا كائنًا من المسلمين، أو زائدة كما هو مذهب الأخفش والكوفيين، فإنهم يجوزون زيادة من في الإثبات نحو قوله تعالى: ﴿يَغُضُّواْ مِنْ أَبْصَـٰرِهِمْ﴾ [النور: ٣٠] أي: أبصارهم.

هذا وقد قال الفاضل الجلبي: إن كلمة «من» في الآية للتبعيض، وهو وهم؛ لأنه قد اشترط فيها ألا يصح إطلاق مدخولها على ما قبلها؛ لأنه لا يصح إطلاق الكل على الجزء، ولذا قال في «اللباب»: «وعندي عشرون من الدراهم» إن كان المراد من دراهم معينة أكثر من عشرين، فـ«من» تبعيضية؛ لأن العشرين بعضها، وإن كان المراد منها جنس الدراهم فهي مبينة لصحة إطلاق المجرور على العشرين وغيره، وها هنا كذلك؛ لأنه يصح إطلاق المسلمين على أهل البيت وغيره.

واعلم أنه يمكن الاستدلال بهذه الآية على الاتحاد؛ بحيث لا يحتاج فيه إلى هذه المؤنات، ولا يرد عليه الاعتراض الآتي بأن يقال: إن الظاهر أن قوله: «من المسلمين» صلة لقوله: «فما وجدنا... إلخ» رعاية لفواصل الآي، فأصل الآية: فما وجدنا من المسلمين غير بيت، فلو كان المسلم أعم وأخص لما صحَّ؛ لأن الحكم إنما هو بإخراج المؤمنين على ما يدل عليه قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٣٥﴾﴾ [الذاريات: ٣٥] فلا معنى لنفي وجدان سوى بيت واحد من الأعم والأخص ـ أعني: المسلمين ـ لأنه لا يدل على أن الحكم بإخراج المؤمنين، فلا بد أن يكونا متساويين في الصدق؛ ليكون الحكم بالإخراج وعدمه وجدان سوى بيت واحد على جنس واحد.

(قوله: واعترض عليه بأن الاستثناء... إلخ) يعني: إن هذه الآية على تقدير حمله على الاستثناء أيضًا لا يفيد؛ لأن المطلوب الاتحاد، وصحة الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد لجواز الاستثناء الأخص من الأعم، كما في قولنا: أخرجت العلماء فلم أترك إلا بعض النحاة، فإنه صحيح مع أن النحاة أخص من العلماء.

(قوله: وقد يستدل بقوله... إلخ) أي: قد يستدل على اتحادهما بقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَـٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥] فلو كان

الإيمان غير الإسلام لزم ألا يكون مقبولاً، مع أن الإجماع منعقد على أن الإيمان مقبول من طالبيه.

(قوله: ويرد عليه... إلخ) يعني: إنه ليس المراد بغير الإسلام ما هو مغاير له بحسب المفهوم، وإلا لزم أن يكون الصلاة والصوم والزكاة، وغير ذلك غير مقبولة؛ لكونها مغايرة لمفهومه، وهو ظاهر بل المراد المغاير له بحسب الصدق، فالمعنى: ومن يبتغ ما لا يصدق عليه الإسلام فلن يقبل منه، فحينئذٍ يحتمل أن يكون الإسلام أعم من الإيمان، ويكون الإيمان حقيقة ما يصدق عليه الإسلام؛ لكونه أخص منه، فلا يثبت الاتحاد هذا كما إذا قلت: ومن يبتغ غير العلم الشرعي فقد سهى، فإنك لا تحكم بسهو من يطلب الكلام ويسعاه؛ لأن مرادك أن من يبتغي ما لا يصدق عليه العلم الشرعي فهو ساهٍ، والكلام من العلم الشرعي، وبالجملة: ذم غير الأعم لا يستلزم ذم الأخص، فإنك إذا قلت: غير الحيوان مذموم لا يستلزم أن يكون الإنسان مذمومًا.

* قال بعض المحققين: **(قوله: غير بيت من المسلمين مثلاً)** أشار بقوله: «مثلاً» إلى إنه كما يجوز حين كون غير صفة أن يراد من البيت نفسه كما قدره المولى المحشي، يجوز أن يراد أيضًا أهل البيت، ويكون التقدير حينئذٍ: «فما وجدنا أهل بيت غير أهل بيت من المسلمين» وحينئذٍ يعلل كذبه بكثرة الكفار فيها لا بكثرة البيوت، وبكون ذكر المحشي الخيالي كثرة البيوت في تعليل الكذب غير ملائم لشيء من التقديرين؛ إذ كلاهما يعللان بكثرة الكفار، فمن هذا علمت أنه لو أسقط قوله: «مثلاً» لكان أولى إلا أن يراد إنه إشارة إلى مجرد تقدير آخر بدون ملاحظة كونه ملائمًا لتحرير المحشي الخيالي.

(قوله: أن يكون الصلاة والصوم... إلخ) أي: أن يكون جميع ما جاء به النبي ﷺ من حيث المجموع غير مقبول، وإلا فلا بطلان للزوم كون الصوم وحده أو الصلاة وحدها أو نحوهما غير مقبول.

فإن قلت: فعلى ما ذكرت لا يكون ما ذكره المولى المحشي مغايرًا لمفهوم الإسلام والكلام فيه.

قلت: من المعلوم أن مفهوم الإسلام ليس نفس الجميع المذكور

بل جميع المذكور ما صدق للإسلام والماصدق مغاير للمفهوم كما لا يخفى.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: فتأمل)** لعل وجهه: إن الخضوع والانقياد ليس نفس التصديق؛ إذ التصديق هو العلم المشروط بالخضوع والانقياد على ما مر فلا يكونان مترادفين.

(قوله: وإنما قلنا كذلك) أي: إنما قدرنا أحدًا من المؤمنين مستثنى منه كثرة الكفار فيه، وأهل بيت مستثنى لكثرة البيوت فيها، فلو لم يفعل كذلك يلزم الكذب لله ـ تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا ـ ولو قدر هكذا فما وجدنا في قرية لوط بيتًا من المؤمنين إلا بيتًا واحدًا من المسلمين من يلائم كلمة «من» البيانية إلا بتأويل راجع إلى المعنى الأول مع عدم ملائمة كلمة «من» تأمل عن استبصار.

(قوله: فيحتمل أن يكون الإسلام أعم) قد عرفت أن الاعتراض على الاستدلال الأول باحتمال كونه أخص.

(قوله: وهو أعم من الترادف) كما يدل عليه قوله: «لأن الإسلام هو الخضوع... إلخ» والتساوي كما يدل عليه التأييد بالآية على تقدير تمامه.

* قال شجاع الدين: **(قوله: فيرادف الإيمان)** أي: يفهم من كلام الشارح أن الإسلام يرادف الإيمان.

(قوله: يستلزم الاتحاد) أي: اتحاد الإيمان والإسلام؛ يعني: إن كل من وجد فيه الإيمان وجد فيه الإسلام وبالعكس.

(قوله: فتأمل) وجه التأمل أن قول الشارح: «وذلك حقيقة التصديق» صريح في ترادف الإيمان والإسلام، وقوله: «وبالجملة... إلخ» يأباه، وقد يجاب عنه بأن قول الشارح: «وذلك حقيقة التصديق» بيان لاتحاد مؤدى الإيمان والإسلام، وهو لا يستلزم الترادف.

(قوله: إلا أهل بيت من المسلمين) فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب أن يتحد الإيمان بالإسلام.

(قوله: وإنما قلنا كذلك) أي: قلنا: «إلا أهل بيت» ولم نقل: «إلا بيتًا».

(قوله: وليلائم كلمة من) لأن ما كان بعضًا من المسلمين هو أهل البيت لا البيت نفسه.

(**قوله: بأن الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد**) بل يصح الاستثناء على تقدير أن يكون المؤمن أعم من المسلم.

(**قوله: إلا بعض النحاة**) والعلماء أعم من النحاة.

(**قوله: والإيمان يقبل من طالبه**) ولو كان الإيمان غير الإسلام لم يكن مقبولاً، فليس غير الإسلام.

(**قوله: إنه ليس المراد غير الإسلام... إلخ**) بل المراد ما يغاير ما صدق عليه الإسلام، فيكون المعنى: ومن يبتغِ ما يغاير ما صدق عليه الإسلام وينفك عنه فلن يقبل منه.

(**قوله: أن يكون الإسلام أعم**) من الإيمان، ويكون الإيمان أخص، ولا يوجد الإيمان بدون الإسلام، ويوجد الإسلام بدونه ولا يساويه في الوجود.

(**قوله: تصوير للمدعي**) وهو أن الإيمان والإسلام واحد.

(**قوله: بالوحدة عدم صحة سلب أحدهما عن الآخر**) أي: متى وجد فيه أحدهما وجد الآخر واتصف به.

(**قوله: من الترادف والتساوي**) أي: التساوي في الوجود، وهو أن يوجد كل منهما فيمن وجد فيه الآخر.

* **قال الشارح: [وظاهر كلام المشايخ: إنهم أرادوا عدم تغايرهما؛ بمعنى: إنه لا ينفك أحدهما عن الآخر، لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في «الكفاية» من أن الإيمان هو تصديق الله تعالى فيما أخبر به من أوامره ونواهيه، والإسلام هو الانقياد والخضوع لألوهيته تعالى، وذا لا يتحقق إلا بقبول الأمر والنهي، فالإيمان لا ينفك عن الإسلام حكمًا فلا يتغايران، ومن أثبت التغاير يقال له: ما حكم من آمن ولم يسلم أو أسلم ولم يؤمن؟ فإن أثبت لأحدهما حكمًا ليس بثابت للآخر منهما، وإلا ظهر بطلان قوله].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: (**قوله: لما ذكر في «الكفاية»**) وفي «التبصرة» أيضًا الاسمان من قبيل الأسماء المترادفة، وكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن، قال: لأن الإيمان اسم للتصديق بشهادة العقول والآثار على وحدانية الله تعالى، وأنه له الخلق والأمر لا شريك له في ذلك، والإسلام

إسلام المرء نفسه بكليتها لله تعالى بالعبودية له من غير شرك، فحصل من طريق المراد منهما على واحد.

ثم قال: لو كان الاسمان متغايرين؛ لتصور وجود أحدهما بدون الآخر، ولتصور مؤمن ليس بمسلم ومسلم ليس بمؤمن، وهو باطل قطعًا.

(قوله: فيما أخبر به من أوامره ونواهيه) المراد فيما أرسل للإخبار به وتبليغه من أوامره ونواهيه، ويجوز أن يقال: أطلق لفظ الإخبار على الأوامر والنواهي؛ لأن الأمر بالشيء يتضمن الإخبار عن وجوبه أو ندبه، والنهي عنه يتضمن الإخبار عن تحريمه أو كراهيته.

(قوله: هو الانقياد والخضوع لألوهيته) أي: بالاعتراف والتصديق بأن الله هو الحق، وهو وإن لم يستلزم التصديق بسائر الأحكام المعلومة من الدين ضرورة لكنه لا يعتد به إلا بقبول ذلك، والإذعان له وهو حقيقة الإيمان، فلا تغاير بينهما.

* قال الخيالي: **(قوله: فيما أخبر به من أوامره)** أي: فيما أرسل، ولك أن تقول: الأمر بالشيء يتضمن الإخبار عن وجوبه مثلاً.

(قوله: والإسلام هو الخضوع والانقياد لألوهيته تعالى) فهو تصديق خاص بأن الله تعالى حق، وهذا يستلزم التصديق بسائر أحكامه، فبينهما تغاير ظاهر.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: أي: فيما أرسل... إلخ)** دفع لما يرد على عبارة الشارح من أن قوله: «من أوامره ونواهيه» بيان لما أخبر، فيلزم أن يكون الأوامر والنواهي من جملة الإخبار، وذلك ظاهر الفساد، وحاصل الدفع: إن المراد بالإخبار الإرسال، فالمعنى فيما أرسل من أوامره ونواهيه، أو نقول: إن الإخبار على معناه، وإنما جعل الأوامر والنواهي إخبارًا لاستلزامهما له، فإن الأمر بالشيء يتضمن الإخبار عن وجوبه، والنهي عن الشيء يتضمن الإخبار عن تحريمه.

(قوله: وهذا يستلزم التصديق... إلخ) أي: التصديق بألوهيته تعالى يستلزم التصديق بجميع أحكامه إجمالاً، وأما تفصيلاً فبعد أن يثبت كونها

أحكامًا، فلا يرد عليه أن بعض الكفار كانوا يصدقون بالله تعالى، مع أنهم لا يصدقون بسائر الأحكام؛ لأن عدم تصديقهم لعدم ثبوت كونها أحكام الله عندهم.

(قوله: فبينهما تغاير ظاهر) أي: إذا كان الإسلام مستلزمًا للإيمان يكون بينهما مغايرة ظاهرة بحسب المفهوم؛ لأن اللازم يغاير الملزوم، فعلم أنهم لم يريدوا الاتحاد بحسب المفهوم، بل الاتحاد ونفي التغاير بحسب الصدق.

* قال بعض المحققين: **(قوله: فالمعنى فيما أرسل من أوامره... إلخ)** وقد يتوهم أن التصديق لا يتعلق بالأوامر والنواهي، فالتعديل على الجواب الثاني، وفيه: إنه ليس المراد من التصديق فيما أرسل كون المصدق به مضمون ما أرسل، بل المراد أن المصدق به كون ما أرسل من عند الله لا من عند نفس النبي ﷺ، ولا شبهة في كونه أمرًا خبريًا صالحًا لتعلق التصديق به.

(قوله: والنهي عن الشيء... إلخ) هذا بيان لقول المحشي الخيالي مثلاً.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: أي: فيما أرسل)** فسر به ليعم الإخبار الأمر والنهي أيضًا.

(قوله: فبينهما تغاير ظاهر) أي: بحسب المفهوم وإن لم يتغاير المعنى عند عدم الانفكاك.

* قال شجاع الدين: **(قوله: فبينهما تغاير ظاهر)** أي: بين الإسلام والإيمان.

*** قال الشارح: [فإن قيل: قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا﴾ [الحجرات: ١٤] صريح في تحقيق الإسلام بدون الإيمان. قلنا: المراد به أن الإسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الإيمان، وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر، ومن غير انقياد الباطن بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الإيمان].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: فإن قيل... إلخ)** هذا السؤال معارضة في المطلوب؛ أعني: الاتحاد كما أن السؤال بعد الذي بعده معارضة في المقدمة القائلة إن الإسلام قبول الأحكام والإذعان.

* قال العصام: **(قوله: فإن قيل: قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا﴾)** لا يخفى أن سوق الآية دل على المنع من قول: «آمنا» وتبديله بـ«أسلمنا»، فلولا تفاوت بين اللفظين لم يتجه ذلك الجواب الشارح كما ترى؛ لأنه يفيد أنه لو قيل: «قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا آمنا» لصح؛ إذ نفي الإيمان في الواقع لا ينفي الأمر بالقول؛ إذ القول لا يستلزم الثبوت؛ لأن دلالة الألفاظ ليست قطعية.

وغاية التوجيه في دفع هذا الاستدلال أن يقال: فرق بين الإيمان والإسلام لغةً؛ لأن الإيمان هو: التصديق، والإسلام: الانقياد، ومن الانقياد انقياد الظاهر، فـ«آمنا» كذب صرف بخلاف «أسلمنا»، فإن له محمل صدق، فأمر الله تعالى بألا يقولوا: «آمنا» وأشار إلى أنه كذب محض بقوله تعالى: ﴿قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ﴾ وأمرهم بأن يقولوا ما له وجه صدق، والحق أن الآية ظاهرة في المغايرة، والاستدلال به على المغايرة قوي.

* قال الخيالي: **(قوله: وهو في الآية بمعنى: الانقياد الظاهر)** والأولى أن يقال: قولهم: «أسلمنا» لا يستلزم تحقق مدلوله، ولذا يصح أن يقال: ولكن قولوا آمنا.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: الأولى أن يقال... إلخ)** حاصله: أنا لا نسلم أن الآية صريحة في تحقق الإسلام بدون الإيمان؛ لأن المثبت هو القول بالإسلام، وهو لا يستلزم تحقق مدلوله في نفس الأمر؛ لأن دلالة الألفاظ ليست قطعية، ولذلك يصح أن يقال بدل قولنا: «أسلمنا» آمنا؛ بأن يقال: قل: «لم تؤمنوا» ولكن قولوا: «آمنا».

ووجه الألوية: إن في جواب الشارح صرف لفظ «أسلمنا» عن معناه الشرعي الحقيقي إلى المعنى اللغوي المجازي بخلاف هذا الجواب، فإنه مستعمل في معناه الشرعي، هذا ويرد عليه أن تغيير اللفظ يدل على المنع من قوله: «آمنا» وتبديله بـ«أسلمنا» فلو كان المراد هو القول بالإسلام لكان المناسب أن يقول: «آمنا»، وأيضًا لا نسلم صحة إقامة «آمنا» مقام «أسلمنا»؛ إذ لا معنى لأمرهم بأن يقولوا: «آمنا» لأنهم كانوا قائلين بذلك على ما يدل عليه

قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا﴾ [الحجرات: ١٤] بل المناسب حينئذٍ أن يقول: قل: لم تؤمنوا ولكن قلتم: آمنا.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: والأولى أن يقال... إلخ)** حاصله: إن الآية صريحة في تحقق قولهم: «أسلمنا» بدون الإيمان، لا في تحقق الإسلام بدونه؛ لأن قولهم: «أسلمنا» لا يستلزم تحقق مدلوله وجه الأولوية أن في الجواب الأول إثبات أن معنى الإسلام مغاير للإيمان بخلاف الثاني.

* قال شجاع الدين: **(قوله: والأولى أن يقال... إلخ)** في الجواب.

(قوله: لا يستلزم تحقق مدلوله) أي: لا يستلزم تحقق الإسلام فيهم، فلا يلزم تحقق الإسلام بدون الإيمان، وفيه نظر؛ لأن معنى قولهم: «آمنا» صدقنا بالقلب، وقوله تعالى: ﴿قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟﴾ تكذيب لهم في قولهم: «آمنا» أي: إنكم لم تصدقوا بالقلب وإنكم كاذبون في قولكم آمنا، وقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤] تصديق لهم في قولهم: «أسلمنا» أي: إنكم أسلمتم وإنكم صادقون في قولكم: «أسلمنا» فيلزم من الآية وجود الإسلام فيهم بدون الإيمان، فيحتاج إلى الجواب بالفرق بين الإسلام الشرعي والإسلام اللغوي كما ذكر في الشرح، فتدبر.

(قوله: ولكن قولوا آمنا) أي: لم تسلموا، ولكن قولوا: «آمنا».

*** قال الشارح: [فإن قيل: قوله ﷺ: «الإسلام: أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً»[1] دليل على أن الإسلام هو الأعمال لا التصديق القلبي. قلنا: المراد أن ثمرات الإسلام وعلاماته ذلك كما قال ﷺ لقوم وفدوا عليه: «أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟» فقالوا: الله ورسوله أعلم، قال: «شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء**

---

(١) أخرجه أحمد (٣٦٧)، ومسلم (٨)، وأبو داود (٤٦٩٥)، والترمذي (٢٦١٠)، والنسائي (٤٩٩٠)، وابن ماجه (٦٣).

الزكاة، وصيام رمضان، وأن تعطوا من المغنم الخمس»[١]، وكما قال ﷺ: «الإيمان بضع وسبعون شعبة، أعلاها: قول: لا إله إلا الله، وأدناها: إماطة الأذى عن الطريق»[٢].

* قال الملا أحمد الجنيدي: وحديث: «**الإسلام أن تشهد**»[٣] أخرجه الشيخان وغيرهما.

وحديث: «**أتدرون ما الإيمان**»[٤] أخرجاه أيضًا من رواية ابن عباس رضي الله عنهما.

وحديث: «**الإيمان بضع وسبعون**»[٥] أخرجه مسلم والأربعة، وهو في البخاري أيضًا لكن بلفظ: «**بضع وستون**»[٦] ثم البضع بكسر الباء على المشهور وبفتحها على القليل: ما بين الثلاثة والعشرة على الصحيح، وقيل: من ثلاثة إلى تسعة، وقيل: من اثنين إلى عشرة، وقيل: من واحد إلى تسعة.

* قال العصام: (**قوله: فإن قيل: قوله** ﷺ: «الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله... إلخ»[٧] لا يخفى أن الظاهر من الحديث أن الإسلام هو

---

(١) أخرجه الطيالسي (٢٧٤٧)، والبخاري (٥٠٠)، ومسلم (١٧)، وأبو داود (٣٦٩٢)، والترمذي (٢٦١١) والنسائي (٥٠٣١)، وابن خزيمة (٣٠٧)، وابن حبان (٧٢٩٥) وأبو عوانة (٨٠٨٨).

(٢) حديث أبي هريرة: أخرجه أحمد (٩٣٥٠)، ومسلم (٣٥)، وأبو داود (٤٦٧٦)، والنسائي (٥٠٠٥)، وابن ماجه (٥٧)، وابن حبان (١٦٦).

حديث أبي سعيد: أخرجه الطبراني في الأوسط (٩٠٠٤) قال الهيثمي (١/ ٣٧): رجال إسناده مستورون.

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) تقدم تخريجه.

(٥) تقدم تخريجه.

(٦) أخرجه البخاري (٩)، وابن حبان (١٦٧)، والبيهقي في شعب الإيمان (١).

(٧) تقدم تخريجه.

الإقرار والأعمال، فما لم يثبت ما يعارضه لا يتم تأويله كما ثبت في الإيمان حيث يعارضه حديث: «**الإيمان أن تؤمن بالله... إلخ**»(١).

* قال الخيالي: **(قوله: فإن قيل: قوله ﷺ... إلخ)** هذا معارضة في المقدمة كما أن الأول معارضة في المطلوب؛ أعني: الاتحاد.

وقد يقال: إذا اشترط في الشهادة مواطأة القلب كما هو الحق، يدل الحديث على أن الإسلام لا ينفك عن التصديق، فلا يرد سؤال على المشايخ، وليس بشيء؛ لأن مراد المشايخ: عدم الانفكاك من الطرفين، والتصديق لا يستلزم الأعمال، على أن فيه غفولاً عن توجيه الكلام.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: معارضة في المقدمة)** أي: في مقدمة الدليل؛ أعني: قوله: «لأن الإسلام هو الانقياد والخضوع» كما أن الأول؛ أعني: قوله: «فإن قيل قالت الأعراب... إلخ» معارضة في المطلوب؛ أعني: اتحاد الإيمان والإسلام.

وتحرير المعارضة الأولى: إن دليلكم وإن دلَّ على الاتحاد، ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا﴾ [الحجرات: ١٤] حيث نفى الإيمان وأثبت الإسلام. **وتحرير الثانية**: إن دليلكم وإن دلَّ على أن الإسلام هو الانقياد، ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله ﷺ: «**أن تشهد...**»حيث جعل الإسلام من أعمال الجوارح، هذا لكن يرد عليه أن المعارضة إنما تكون بعد إقامة الدليل، والمعلل ما أقام الدليل على المقدمة المذكورة، فالظاهر أن هذا منع لتلك المقدرة؛ يعني: لا نسلم أن الإسلام هو الإذعان والانقياد لقوله ﷺ: «**أن تشهد...**».

(قوله: وقد يقال: إذا اشترط... إلخ) أي: قد يقال في جواب الاعتراض الثاني بأنه إذا اشترط في الشهادة التي هي جزء من الإسلام مواطأة القلب كما هو الظاهر، يدل الحديث على أن الإسلام لا ينفك عن التصديق؛ لامتناع تحقق المشروط بدون الشرط، فلا يرد سؤال على مذهب المشايخ

---

(١) تقدم تخريجه.

القائلين بعدم انفكاك أحدهما عن الآخر، نعم لو لم يشترط المواطأة في الشهادة، كما هو مذهب الكرامية ينفك الإسلام عن التصديق لكن ذلك باطل على ما مرَّ.

(قوله: وليس بشيء... إلخ) أي: ما يقال ليس بشيء؛ لأن مراد المشايخ عدم انفكاك كل منهما عن الآخر، على ما صرح به الشارح في تحرير المدعي بأن مرادهم أن كل مسلم مؤمن وكل مؤمن مسلم، وعلى تقدير اشتراط المواطأة إنما يثبت استلزام الإسلام الإيمان، وأما استلزام الإيمان له فلا؛ لأن التصديق لا يستلزم الأعمال، ويمكن أن يقال: إن النزاع إنما هو في تحقق الإسلام بدون الإيمان، وأما تحقق الإيمان بدونه فمما لم يذهب إليه أحد، فلا حاجة إلى بيانه.

(قوله: على أن فيه غفولاً عن توجيه الكلام) يعني: في هذا التوجيه غفول وعدول به عن توجيه الكلام السابق الذي هو توجيه له؛ أعني: قوله: «وذلك حقيقة التصديق» فإنه يدل على أن الإسلام يرادف التصديق، لا أنه يستلزمه أقول للموجه: أن يقول: معنى ذلك يستلزم حقيقة التصديق، والتعبير بهو هو عن الاستلزام للمبالغة فيه شائع في كلامهم، على ما مرَّ من قول الشارح في بيان قوله: «لا هو ولا غيره» فعدمها عدمه ووجودها وجوده، فلا يكون غفولاً وعدولاً عن الكلام السابق.

* قال بعض المحققين: **(قوله: لكن يرد عليه أن المعارضة... إلخ)** لقائل أن يقول: إن المعارضة كما تكون مع الدليل، فقد تكون أيضًا مع البداهة، بأن يدعي المستدل بداهة مقدمة دليله، فحينئذٍ تكون المعارضة مع البداهة لا مع الدليل، وكلام القوم مشحون به، ومصرح به أيضًا في كتبهم، ويحتمل أن يكون المستدل بقوله: لأن الإسلام هو الانقياد والخضوع ادعى بداهة هذه المقدمة، ويؤيده إطلاقها عن الاستدلال عليها.

(قوله: عن توجيه الكلام السابق... إلخ) يريد إنه قد قرر أن قوله: فإن قيل ﷺ معارضة في المقدمة، وتلك المقدمة كانت قول الشارح في أول هذا الشرح؛ لأن الإسلام هو الانقياد والخضوع، والذي ذكره الشارح

في خبر هذه المقدمة هو قوله: وذلك حقيقة التصديق، وهذا القول يدل على ترادف الإسلام والإيمان لا على مجرد الاستلزام، وما ذكره الموجه لا يفيد إلا الأمر الثاني، وفيه تخطئة للموجه من وجه آخر، حيث علق قول الشارح: فإن قيل بكلام المشايخ حيث قال: فلا يرد سؤال على المشايخ، وهو على ما قرر متعلق بأول ما ذكره الشارح من المقدمة المذكورة لا بكلام المشايخ هذا.

※ قال أحمد بن خضر: **(قوله: معارضة في المقدمة)** وهي قوله: «الإسلام هو الخضوع والانقياد للألوهية».

(قوله: والتصديق لا يستلزم الأعمال) نقل عنه: يرشدك إليه قوله - رحمه الله: «لا التصديق القلبي».

※ قال شجاع الدين: **(قوله: هذا معارضة في المقدمة)** وهي أن الإسلام قبول الأحكام والإذعان، وذلك حقيقة التصديق.

(قوله: كما أن الأول معارضة) أي: الاعتراض الأول، وهو قول الشارح: «فإن قيل: قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ﴾ [الحجرات: ١٤]... إلخ.

(قوله: أعني: الاتحاد) أي: اتحاد الإيمان والإسلام؛ بمعنى: تساويهما في الوجود.

(قوله: إذا اشترط في الشهادة) أي: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسوله.

(قوله: يدل الحديث) وهو قوله ﷺ: «**أن تشهد... إلخ**»[(١)].

(قوله: وليس بشيء) أي: ليس ما قد يقال... إلخ بشيء.

(قوله: من الطرفين) أي: عدم انفكاك كل واحد من الإيمان والإسلام عن الآخر، وما ذكر من اشتراط مواطأة القلب يستلزم عدم انفكاك الأعمال التي هي الإسلام على دلالة هذا الحديث عن التصديق، لكن لا يستلزم عدم انفكاك التصديق عن الإهمال فيرد السؤال على المشايخ؛

---

(١) تقدم تخريجه.

يعني: عدم انفكاك التصديق عن الأعمال التي هي الإسلام على ما يدل الحديث.

(قوله: على أن فيه غفولاً عن توجيه الكلام) وهو أن هذا الاعتراض معارضة في المقدمة، وهذا القائل غفل عنه، وظن أنه معارضة في المطلوب.

* **قال الشارح: [(وإذا وجد من العبد التصديق والإقرار صحَّ له أن يقول: أنا مؤمن حقًّا) لتحقيق الإيمان له (ولا ينبغي أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله) لأنه إن كان للشك فهو كفر لا محالة، وإن كان للتأدب وإحالة الأمور إلى مشيئة الله تعالى، أو للشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال، أو للتبرك بذكر الله تعالى، أو التبري عن تزكية نفسه والإعجاب بحاله فالأولى تركه؛ لما أنه يوهم بالشك في الآن، ولهذا قال: ولا ينبغي دون أن يقول: لا يجوز؛ لأنه إذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي الجواز، كيف وقد ذهب إليه كثير من السلف، حتى الصحابة والتابعين؟].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: حتى الصحابة والتابعين)** أي: حتى كثير منهم بل قد نقل عن أكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، ومن الفقهاء عن الشافعية والمالكية والحنابلة، ومن المتكلمين عن الأشعرية والكلابية ومن وافقهم.

* قال العصام: **(قوله: صحَّ له أن يقول: أنا مؤمن حقًّا لتحقق الإيمان، ولا ينبغي)** مقابلة قوله: «ولا ينبغي . . . إلخ» لقوله: «صحَّ» يستدعي حمله على عدم الصحة لا على ترك الأولى كما ذكره الشارح في «الكفاية» لا يصح أن يقول: «أنا مؤمن إن شاء الله» كما لا يصح قول القائل: «أنا تائب إن شاء الله تعالى» ويجوز أن يمنع الشارع ما يوهم شيئًا.

وقوله: «**لأنه إن كان للشك فهو كفر**» يريد به: إن كان الشك في الحال بقرينة قوله: «أو للشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال» وفيه نظر؛ لأنه إن كان للشك في الآن والحال بناء على اختلاف المسلمين في أن العمل هل يدخل في الإيمان أو لا؟ لا يلزم كفر أصلاً، وأولوية الترك لما أنه يوهم بالشك في الحال، وعدم المنع عن الشك في العاقبة والمآل يقتضي ألا يكون بأس في القول بـ«أنا مؤمن غدًا إن شاء الله تعالى».

* **قال الشارح: [وليس هذا مثل قولك: «أنا شاب إن شاء الله»؛ لأن الشباب ليس من الأفعال المكتسبة، ولا مما يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل، ولا مما يحصل به تزكية النفس والإعجاب، بل مثل قولك: «أنا زاهد متقٍّ إن شاء الله»، وذهب بعض المحققين إلى أن الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر، لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف، وحصول التصديق الكامل المنجي المشار إليه بقوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ۚ لَّهُمْ دَرَجَاتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ﴿٤﴾﴾ [الأنفال: ٤] إنما هو في مشيئة الله تعالى].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وليس هذا... إلخ)** هو جواب عما يقال: إن لم يكن الإيمان ثابتًا فهو كفر، وإن كان ثابتًا فهو هذيان، بمثابة أن يقول القائل: أنا شاب إن شاء الله تعالى.

(قوله: وذهب بعض المحققين) يوضح كلامه ما حكاه في «شرح المقاصد» من أن التصديق الإيماني المنوط به النجاة أمر قلبي خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان والخذلان، فالمرء وإن كان جازمًا بحصوله له لكن لا يأمن أن يشوبه شيء من منافيات النجاة من غير علم له بذلك.

قال: وهذا قريب لولا مخالفته لما يدعيه القوم من الإجماع، والتعويل على ما قاله إمام الحرمين من أن الإيمان ثابت في الحال قطعًا من غير شك فيه، والإيمان الذي هو علم الفوز آية النجاة هو إيمان الموافاة؛ أي: الإتيان والحصول آخر الحياة وأول منازل الآخرة، فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة، ولم يقصدوا الشك في الإيمان الناجز، وبهذا يرتفع النزاع بين الفريقين كما سيأتي في الشرح.

(قوله: ﴿لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٩]) كذا فيما وقفت عليه من النسخ، وهو تلفيق ونظم الآية إنما هو: ﴿لَّهُمْ دَرَجَاتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ [الأنفال: ٤] أو ﴿لَّهُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ [الأنفال: ٧٤].

* قال الخيالي: **(قوله: وذهب بعض المحققين... إلخ)** حاصل كلامه: إن الإيمان المنوط به النجاة أمر خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى

والشيطان، فعند الجزم بحصوله لا أمن من أن يشوبه شيء من منافيات النجاة من غير علم بذلك. قال في «شرح المقاصد»: وهذا قريب لولا مخالفته لما يدعيه القوم من الإجماع.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: من الإجماع)** أي: إجماع الأكثرين وعليه أبو حنيفة وأصحابه، وإنما قلنا ذلك لما قال الشارح فيما قبل: وقد ذهب إليه كثير من الصحابة والتابعين، وهو المحكي عن الشافعي، والمروي عن ابن مسعود أن الإيمان يدخله الاستثناء.

* قال بعض المحققين: **(قوله: أي: إجماع الأكثرين)** أي: على أنه لا يصح من العبد أن يقول: أنا مؤمن بأن شاء الله.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: لا أمن من أن يشوبه... إلخ)** سيما عند ملاحظة تفاصيل الأوامر والنواهي الصعبة المخالفة للهوى والمستلذات. كذا في «شرح المقاصد».

* قال شجاع الدين: **(قوله: لا آمن من أن يشوبه شيء)** فيجوز الشك في حصول الإيمان المنجي.

(قوله: من الإجماع) على أنه لا يجوز أن يقول العبد: «أنا مؤمن إن شاء الله» ويشك في إيمانه.

*** قال الشارح: [ولما نقل عن بعض الأشاعرة أنه يصح أن يقال: «أنا مؤمن إن شاء الله» بناء على أن العبرة في الإيمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة، حتى إن المؤمن السعيد من مات على الإيمان، وإن كان طول عمره على الكفر والعصيان، وإن الكافر الشقي من مات على الكفر ـ نعوذ بالله ـ وإن كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما أشير إليه بقوله تعالى في حق إبليس: ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [ص: ٧٤] وبقوله ﷺ: «السعيد من سعد في بطن أمه، والشقي من شقي في بطن أمه»[١].**

---

(١) أخرجه ابن بطة في الإبانة (١٣٩٨)، والطبراني في الكبير (١٧٣)، وفي الأوسط (٨٧٠١)، وفي الصغير (٧٧٤).

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: بناء على أن العبرة في الإيمان والكفر... إلخ)** أي: بمعنى أن ذلك هو المنجي والمهلك، لا بمعنى أن إيمان الحال وسعادته ليس بإيمان وسعادة وكفره وشقاوته ليس بكفر وشقاوة، ومعنى قولهم: «**السعيد من سعد في بطن أمه، والشقي من شقي في بطن أمه**»[١] إن من علم الله تعالى من السعادة المعتبرة التي هي سعادة الموافاة، فهو لا يتغير إلى شقاوة الموافاة وبالعكس، وأن السعيد الذي يعتد بسعادته من علم الله تعالى أنه يختم له بالسعادة، وكذا الشقاوة فلا يلزمهم أن يكون المشرك مؤمنًا سعيدًا بالفعل إذا مات على الإيمان، فيكون التصديق ركنًا يحتمل السقوط.

وحديث: «**السعيد من سعد في بطن أمه و الشقي من شقي في بطن أمه**»[٢] أخرجه البزار من حديث أبي هريرة، قال ابن طاهر: وإسناده متصل، ورواه مسلم في «صحيحه» وقوفًا على ابن مسعود بلفظ: «**الشقي من شقي في بطن أمه، والسعيد من وعظ بغيره**»[٣].

* قال العصام: **(قوله: ولما نقل عن بعض الأشاعرة... إلخ)** جعل قوله: «والسعيد قد يشقى والشقي قد يسعد» إشارة إلى إبطال قول الأشاعرة دون قوله: «وإذا وجد من العبد التصديق والإقرار صح أن يقول: أنا مؤمن حقًّا، ولا ينبغي أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله» محل نظر، بل رد جميع ما نقله عن الأشاعرة بقوله: «وإذا وجد من العبد... إلخ» ويمكن أن يدفع النظر بأن نفي الصحة كلام سابق على بعض الأشاعرة رده ذلك البعض بأن السعادة والشقاوة مبطنتان، فكذا الإيمان والكفر، فقوله: «إذا وجد من العبد... إلخ» إثبات لأصل المسألة، وقوله: «والسعيد قد يشقى... إلخ» رد لما أبطل به المسألة.

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) أخرجه مسلم (٦٨٩٦)، وابن ماجه (٤٨)، وابن عساكر (٥١/ ٢٤٠)، وابن أبي شيبة (٣٤٥٥٢)، وأبو نعيم في الحلية (١/ ١٣٨)، وهناد (٤٩٧).

وظاهر هذا المنقول أن المبتلى بسوء الخاتمة ـ نعوذ بالله ـ كافر من أول عمره، على عكس الكافر المحمود العاقبة، لكن في «شرح المقاصد» موافقًا لما سيجيء من أن الحق أنه لا خلاف في المعنى... إلخ، إن معنى قولهم: «العبرة في الإيمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة» إن العبرة بالإيمان المنجي والكفر المردي بها لا أن الإيمان في الحال ليس بإيمان والكفر ليس بكفر.

وكذا المراد بالسعادة في بطن الأم السعادة المعتد بها، هذا وبهذا دفع ما قيل: إنه يلزم أن يكون المؤمن في الخاتمة فقط مؤمنًا طول حياته من غير تصديق، فلا يكون التصديق ركنًا لازمًا، ولا يخفى أنه يكون أيضًا دفع ما قيل بأن التصديق ركن لازم بمعنى: إنه لا بد منه في الخاتمة، بخلاف الإقرار فإنه يسقط مطلقًا بالعذر، وأشار بإدراج أشير في قوله: على ما أشار إليه بقوله تعالى: ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٣٤] إلى ضعف الاستدلال به؛ لاحتمال كان معنى الكون في علم الله تعالى.

ومعنى الصيرورة وشقاوة السعيد وعكسه لا ينافي الحديث؛ لما عرفت أن المراد السعادة والشقاوة المعتد بهما، وليس لك أن تريد مطلق السعادة والشقاوة وتجعل كل سعادة أو شقاوة تحصل للعبد من آثار ما كتب عليه في بطن أمه لما ثبت أنه يكتب في بطن أمه أنه سعيد أو يكتب أنه شقي، ولا يكتب أنه سعيد وشقي لمن يتبدل حاله في السعادة والشقاوة.

* قال ولي الدين: **(قوله: وظاهر هذا المنقول... إلخ)** ويوافقه ما ذكره البيضاوي في أوائل سورة البقرة حيث قال: إن الذي علم الله من حاله أنه يتوفى على الكفر هو الكافر على الحقيقة؛ إذ العبرة بالخواتيم وإن كان بحكم الحال مؤمنًا، وهو الموافاة المنسوبة إلى شيخنا أبي الحسن الأشعري. انتهى.

لكن اعترض عليه المحشي في حاشيته بقوله: فيه بحث؛ لأن قوله: «كان من الكافرين» إذا كان بمعنى أنه كان من الكافرين في علم الله لا يدل على أنه كان كافرًا في الواقع؛ لأن معنى كونه كافرًا في علم الله أن الله علم منه الكفر قبل وقوعه، ويمكن أن يدفع بأن حمل كان من الكافرين على الكون في علم

الله تأويل ليطابق معتقد جمهور المتكلمين، والآية بظاهرها تدل على كونه كافرًا في الواقع.

(قوله: لاحتمال كان... إلخ) أي: لفظ «كان»، وإلى هذين الاحتمالين أشار البيضاوي في «تفسيره» حيث قال: أي في علم الله، أو صار منهم باستقباحه أمر الله إياه بالسجود لآدم اعتقادًا بأنه أفضل منه، والأفضل لا يحسن أن يؤمر بالتخضع للمفضول والتوسل به.

(قوله: لما عرفت) أي: آنفًا.

* قال الخيالي: **(قوله: بناء على أن العبرة في الإيمان والكفر... إلخ)** يعني: إنه المنجي والمردي، لا بمعنى: إن إيمان الحال ليس بإيمان وكفره ليس بكفر.

ومعنى قوله: «**السعيد من سعد في بطن أمه**»(١) أن السعادة المعتد بها لمن علم الله أنه يختم له بالسعادة، كذا في «شرح المقاصد»، فلا يرد ما قيل: يلزمهم أن يكون المشرك مؤمنًا سعيدًا بالفعل إذا مات على الإيمان، فيكون التصديق ركنًا يحتمل السقوط.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: إنه المنجي والمردي... إلخ)** يعني: إن المراد أن العبرة في الإيمان المنجي والكفر المهلك والسعادة المعتد بها؛ أي: التي يترتب عليها الثواب، وكذا في الشقاوة المعتد بها إنما هي بالخاتمة، فإن من ختم له بالخير فهو مؤمن وسعيد، وإلا فهو كافر وشقي، وليس المراد أن إيمان الحال ليس بإيمان وكفر الحال ليس بكفر، فإن إيمان الحال، وكذا كفره معتبر في إجراء الأحكام الدنيوية.

(قوله: فلا يرد ما قيل... إلخ) أي: إذا قلنا: إن المراد المنجي والمهلك لا مطلق الإيمان والكفر، فلا يرد ما قيل فإن مبناه على أن يكون المراد مطلق الإيمان والكفر، وهو ظاهر.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: لمن علم الله تعالى أنه... إلخ)** أي: **سعادة من علم الله تعالى.**

---

(١) تقدم تخريجه.

قال الشارح: «ليزيح بها عللهم فيما كثرت عنه عقولهم... إلخ» إشارة إلى دفع شبهة البراهمة.

تقريرها على ما في «شرح المقاصد»: إن ماجاء به النبي ﷺ أولاً يكون حسنًا عندهم ولا قبيحًا فيفعل عند الحاجة؛ لأن مجرد الاحتمال لا يعارض منجز الاحتياج، ويترك عند عدمها للاحتياط.

وتقرير الجواب: إن ما يوافق العقل قد يستقل بمعرفته فيعاضده النبي ﷺ ويؤكده بمنزلة الأدلة العقلية على مدلول واحد، وقد لا يستقل فيدل عليه ويرشده، وما يخالف العقل قد لايكون مع الجزم فيدفعه النبي ﷺ أو يدفع عنه الاحتمال، وما لا يدرك حسنه ولا قبحه قد يكون حسنًا يجب فعله أو قبيحًا يجب تركه، هذا مع أن العقول متفاوتة، فالتفويض إليها مظنة التنازع والتقابل، ومفضٍ إلى اختلال النظام وإن فوائد البعثة لا تنحصر فى بيان حسن الأشياء وقبحها.

* قال شجاع الدين: **(قوله: يعني أنه المنجي)** أي: الإيمان في الخاتمة هو المنجي.

(قوله: والمردي) أي: الكفر المهلك.

(قوله: من علم الله) أي: سعادة من علم الله تعالى.

* **قال الشارح**: **[أشار إلى إبطال ذلك بقوله: (والسعيد قد يشقى) بأن يرتد بعد الإيمان نعوذ بالله (والشقي قد يسعد) بأن يؤمن بعد الكفر (والتغير يكون على السعادة والشقاوة دون الإسعاد والإشقاء، وهما من صفات الله تعالى) لما أن الإسعاد تكوين السعادة، والإشقاء تكوين الشقاوة (ولا تغير على الله تعالى، ولا على صفاته) لما مرَّ من أن القديم لا يكون محلاً للحوادث، والحق أنه لا خلاف في المعنى؛ لأنه إن أريد بالإيمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال، وإن أريد به ما يترتب عليه النجاة والثمرات فهو في مشيئة الله تعالى، لا قطع بحصوله في الحال، فمن قطع بالحصول أراد الأول، ومن فوض إلى المشيئة أراد الثاني].**

* قال العصام: **(قوله: والتغير يكون على السعادة والشقاوة)** دفع

لما يقال: «إنه لو تبدلت السعادة والشقاوة لتغيرت صفاته تعالى من الإسعاد والإشقاء، ويمكن أن يدفع أيضًا بأن تغير الإسعاد ليس تغير صفة حقيقية؛ لأن الإسعاد هو التكوين المتعلق بالسعادة، والتغير في التعلق لا في الصفة.

وفي قوله: «**والحق أنه لا خلاف في المعنى**» نظر؛ لأن الخلاف في أن الإيمان اسم للتصديق والإقرار مطلقًا أو للموجودين في الخاتمة.

[القول في إرسال الرسل]

* قال الشارح: [(وفي إرسال الرسل) جمع: رسول، فعول من الرسالة، وهي سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي الألباب من خليقته؛ ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة، وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب (حكمة) أي: مصلحة وعاقبة حميدة، وفي هذا إشارة إلى أن الإرسال واجب، لا بمعنى الوجوب على الله تعالى، بل بمعنى أن قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح، وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة، ولا يمكن يستوي طرفاه كما ذهب إليه بعض المتكلمين].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: بل بمعنى أن قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح)** التي ينتظم بها أمر المعاش والمعاد، هذا ما ذهب إليه جمع من المتكلمين مما وراء النهر.

قال الشارح: وأنت خبير بأن في ترويج أمثال هذا المقال توسيع محال الاعتزال، فإن المعتزلة لا يعنون بالوجوب على الله تعالى سوى أن تركه لقبحه مخل بالحكمة، فالحق أن البعثة لطف من الله تعالى، ورحمة يحسن فعلها ولا يقبح تركها، على ما هو المذهب في سائر الألطاف.

(قوله: والبراهمة) كذا في «البداية» وغيرها، وهو مخالف لما في «شرح المقاصد» من أن البراهمة لا ينكرون النبوة؛ لاستحالتها بل لعدم الاحتياج إليها[1].

---

(١) عبارته المنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم، ومنهم من قال بعدم الاحتياج كالبراهمة جمع من الهند أصحاب برهام، ومنهم من لزمه ذلك من عقائدهم كالفلاسفة النافين لاختيار الباري وعلمه بالجزئيات، وظهور الملك على البشر ونزوله من السماوات إلى آخر كلامه.

(قوله: ولا يمكن يستوى طرفاه) في «التبصرة»: إنه قول جميع متكلمي أهل الحديث سوى أبي العباس القلانسي.

* قال العصام: **(قوله: في إرسال الرسل)** بأن يقول الله تعالى لبعض عباده بواسطة ملك أو بدونها: أرسلتك إلى قوم، أو إلى الناس جميعًا، أو إلى الثقلين، أو بلغهم عني، ونحوه من الألفاظ المفيدة لهذا المعنى، كبعثتك ونبئهم، وفي قوله: «إرسال الرسل» رد على الحكماء قولهم: إن الرسالة ليست بإرسال، بل بخواص ثلاثة:

أولها: الاطلاع على جميع المغيبات؛ لاتصال النفس بالمجردات العقلية المحلاة بجميع صور الكائنات، ومشاهدتها لتلك الصور.

وثانيها: القدرة على التصرف في هيولي العناصر وإظهار خوارق العادات.

وثالثها: رؤية الملائكة مصورة وسماع كلامهم وحيًا، ومن هذا يستفاد أنهم أنكروا النبوة بالمنام والإلهام.

وكما أن في إرسال الرسول حكمة كذا في تعدده المشار إليه بإيراد الرسل؛ لأن مصالح الناس تتفاوت بالأزمنة، ولهذا تنسخ الأحكام، وإطلاق الحكمة إشارة إلى أن تعيين حكمه تعالى مما لا تسعه مقدرة العبد، وإنما المتيقن أن أفعاله لا تخلو عن حكمة، وقد أشار بعد الإطلاق إلى بعض الحكم بقوله: «وقد أرسل الله تعالى... إلخ» من التبشير والإنذار وبيان ما يحتاج إليه الناس.

وقوله: «للناس» متعلق بالثلاثة، وكأنه اقتصر على الناس قصدًا إلى حكمة مشتركة بين جميع الرسل وإلا فنبينا نبي الثقلين ﷺ شاهد عين الفرقدين.

(قوله: وفي هذا إشارة إلى أن الإرسال واجب، لا بمعنى الوجوب على الله تعالى) كما هو مذهب المعتزلة، ولهذا اكتفى بالإشارة إلى الوجوب، ولم يصرح بلفظ الوجوب؛ لئلا يتوهم ما عليه المعتزلة.

وما في «المواقف» أن من البراهمة من قال بنبوة إبراهيم عليه السلام فقط، ومنهم من قال بنبوة آدم عليه السلام فقط يدل على أن البراهمة لا يحكمون بالامتناع.

وقوله: «**ولا يمكن يستوي طرفاه**» إشارة إلى مذهب من ينكر وقوع الإرسال بعد الاعتراف بإمكانه؛ لعدم ما يرجح وقوعه، وفي دعوى الوقوع أيضًا رد عليه.

* قال الخيالي: **(قوله: بل بمعنى أن قضية الحكمة تقتضيه)** أي: ترجح جانب الوقوع وتخرجه عن حد المساواة كاستقامة أحد الطريقين مع قربه وأمنه، ويرد عليه ما سبق من احتمال الحكمة الخفية في الترك فلا ترجيح، والحق أن كلام المتن مستغنٍ عن هذا التوجيه.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: أي: ترجيح جانب... إلخ)** يعني: ليس المراد باقتضاء الحكمة أنها تقتضيه بحيث لا يمكن تركه، بل المراد أن الحكمة ترجح جانب وقوع الإرسال، وتخرجه عن حد المساواة مع جواز الترك في نفسه، وهذا الوجوب هو الوجوب العادي؛ بمعنى أنه يفعله ألبتة وإن كان تركه جائزًا في نفسه كعلمنا بأن جبل أُحد لم ينقلب ذهبًا مع جوازه، وليس من الوجوب الذي زعمته المعتزلة؛ بحيث يكون تركها موجبًا للسفه والعبث.

(قوله: كاستقامة أحد الطريقين... إلخ) فإن الاستقامة والأمن يرجحان وقوع سلوك الطريق المتصف بهما، ويخرجانه عن أن يكون مساويًا للطريق الغير المتصف بهما، مع جواز ترك سلوك المستقيم واختيار الغير المستقيم، فإن للمختار أن يختار أيهما شاء.

(قوله: يرد عليه ما سبق... إلخ) يعني: ترجيح الحكمة جانب الوقوع إنما يتم إذا لم يكن في جانب ترك الإرسال حكمة خفية لا نطلع عليها، وأما إذا كانت فلا يرجح الوقوع على الترك.

(قوله: والحق أن... إلخ) يعني: إن عبارة المتن مستغنٍ عن أن يقال بأن مراده أن إرسال الرسل واجب عليه تعالى، وأنه مقتضى حكمته؛ إذ معناه الصريح إلا في إرسال الرسل حكمة وعاقبة حميدة.

* قال أحمد بن خضر: **(قال الشارح: وليس بممتنع)** قال في «شرح المقاصد»: المنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم، ومنهم

من قال بعدم الاحتياج إليها كالبراهمة، جمع من الهند أصحاب برهام، ومنهم من لزم ذلك من عقائدهم كالفلاسفة النافين لاختيار الباريء تعالى وعلمه بالجزئيات، وظهور الملك على البشر ونزولهم من السماوات، ومنهم من لاح ذلك على أفعاله وأقواله كالمصرين على الخلافة وعدم المبالاة ونفي التكاليف ودلالة المعجزات، وهؤلاء آحاد وأوباش من الطوائف لا طائفة معينة يكون لها ملة ونحلة تأمل[١].

※ قال شجاع الدين: **(قوله: أي: ترجح جانب الوقوع)** والحق أن قضية الحكمة تستوجب إرسال الرسل، ولا تتم بدونه بشهادة البديهة لمن لما كان وجه الحكمة في أفعاله تعالى في حق عباده مجرد فضل منه تعالى وعادة لا واجبًا عقلاً لم يجب عليه تعالى موجب حكمته أيضًا، فلا يرد عليه احتمال حكمة خفية في عدم إرسال الرسل ؛لأنه منافٍ لإيجاب الحكمة لإرسال الرسل.

(قوله: وتخرجه عن حد المساواة) فلا توصله إلى حد الوجوب وإلا يلزم وجوبه، وهو خلاف المفروض.

(قوله: كاستقامة أحد الطريقين) أي: يرجح استقامة أحد الطريقين سلوك ذلك الطريق.

(قوله: في الترك فلا ترجيح) أي: في ترك إرسال الرسل.

(قوله: عن هذا التوجيه) أي: توجيه الشارح بقوله: «وفي هذا إشارة... إلخ».

※ قال الشارح: [ثم أشار إلى وقوع الإرسال وفائدته، وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبتت رسالته، فقال: (وقد أرسل الله تعالى رسلاً من البشر إلى البشر مبشرين) لأهل الإيمان والطاعة بالجنة والثواب (ومنذرين) لأهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب، فإن ذلك مما لا طريق للعقل إليه، وإن كان فبأنظار دقيقة لا تتيسر إلا لواحد بعد واحد].

※ قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: ثم أشار إلى وقوع الإرسال...**

---

(١) وجه التأمل: إن بين كلامي الشارح مخالفة.

إلخ) بقوله: «قد أرسل الله رسلاً» وفائدته بقوله: «مبشرين ومنذرين ومبينين» وطريق ثبوته بقوله: «وأيدهم بالمعجزات» وتعيين بعض من ثبتت رسالته بقوله: «وأولهم آدم وآخرهم محمد ﷺ» ثم تخصيص البشر للإشارة إلى الرد على من ينكر إرسال البشر إلى البشر كما قالوا: ﴿أَبَشَرٌ يَهْدُونَنَا﴾ [التغابن: ٦] وليس احترازًا لقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ ٱلنَّاسِ﴾ [الحج: ٧٥] ولما حكاه ابن عبد البر في «التمهيد» من الإجماع على دخول الجن فيمن بعث إليه محمد ﷺ.

❊ **قال الشارح: [(ومبينين للناس ما يحتاجون إليه من أمور الدنيا والدين) فإنه تعالى خلق الجنة والنار وأعد فيهما الثواب والعقاب، وتفاصيل أحوالهما، وطريق الوصول إلى الأول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل به العقل، وكذا خلق الأجسام النافعة والضارة، ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتهما، وكذا جعل القضايا منها ما هي ممكنات لا طريق إلى الجزم بأحد جانبيه، ومنها ما هي واجبات أو ممتنعات لا يظهر للعقل إلا بعد نظرٍ دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الإنسان به لتعطلت أكثر مصالحه، فكان من فضل الله تعالى ورحمته إرسال الرسل لبيان ذلك، كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ١٠٧﴾ [الأنبياء: ١٠٧]].**

❊ قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وتفاصيل أحوالهما)** هو مبتدأ خبره «مما لا يستقل به العقل» والضمير للثواب والعقاب.

(قوله: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ١٠٧﴾) فإنه ﷺ بيَّن أمر الدين والدنيا لكل أحد فقبله الفائزون، وصرف عنه الكافرون فلم ينعموا برحمته.

❊ قال الخيالي: **(قوله: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ١٠٧﴾)** فإنه ﷺ بيَّن أمر الدين والدنيا لكل من آمن وكفر، لكن من كفر لم يهتدِ بهدايته ولم ينتفع برحمته، وقد يوجه كونه ﷺ رحمة للكافرين بأنهم آمنوا بدعائه من الخسف والمسخ، وأنت خبير بأنه لا يناسب سوق هذا المقام.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: بأنه لا يناسب سوق هذا المقام... إلخ)** لأن سوق هذا المقام يقتضي أن يكون إرسال الرسل رحمة باعتبار بيان أمور الدين والدنيا، حيث لا نفي بها العقل على ما يدل عليه قول الشارح، فكان من فضل الله ورحمته إرسال الرسل، لا أنه رحمة باعتبار أنهم أمنوا عن الخسف والمسخ، وهو ظاهر.

*** قال الشارح: [(وأيدهم) أي: الأنبياء (بالمعجزات الناقضات للعادات) جمع: معجزة، وهي أمر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الإتيان بمثله؛ وذلك لأنه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله، ولما بان الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب، وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جري العادة بأن الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة، وإن كان عدم خلق العلم ممكنًا في نفسه، وذلك كما إذا ادعى أحد بمحضر جماعة أنه رسول هذا الملك إليهم، ثم قال للملك: «إن كنت صادقًا فخالف عادتك، وقم من مكانك» ثلاث مرات ففعل يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في مقالته].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: أمر يظهر بخلاف العادة)** أي: قصد به إظهار الصدق كما مرَّ أول الكتاب، فيخرج ما لا يوافق الدعوى كنطق الجماد بأنه مفترٍ كذاب على أن ذكر التحدي مشعر به؛ لأنه طلب المعارضة في شاهد الدعوى، ولا شهادة بدون الموافقة.

(قوله: ولما بان) هو من البينونة؛ أي: امتاز وانفصل، أو من الظهور، و«عن» بمعنى «من».

* قال العصام: **(قوله: جمع: معجزة)** والأظهر أن التاء للتأنيث، فإن المعجزة آية النبوة وعلامتها أو بينتها، وقد سبق منه تعريفه في صدر الكتاب على وجه اشتهر، وعرفه هنا بقوله: «وهي أمر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الإتيان بمثله»

وكأنه عرفه بهذا التعريف قصدًا إلى تعريف يتضمن شروط الإعجاز، وهي أن تكون فعل الله مطلقًا عند بعض، أو فعل الله، أو ما يقوم مقامه من الترك عند آخرين، كما إذا قال المدعي: «معجزتي أن أضع يدي على رأسي ولا تقدر أنت على ذلك الوضع» فلا يقدر المعارض، فإن المعجزة هنا ليست فعل الله تعالى، بل ترك خلق القدرة فهو عدم صرف لا فعل.

وإنما شرط كونها مضافة إلى الله تعالى؛ لأنها تصديق منه بنبوة المدعي، فلو لم تكن مختصة به تعالى لم يكن دالاً على التصديق منه بها، فأشار بقوله: «تظهر على يد مدعي النبوة» إلى أنه ليس فعل المدعي، بل فعل الله تعالى، وأن يكون على خلاف العادة، والإشارة إليه ظاهرة وإن تتعذر معارضته، والإشارة إليه مستغنية عن الإشارة إليها، وأن يكون عند التحدي صريحًا كما ذهب إليه بعض، وعند التحدي مطلقًا وإن لم يصرح به، بل علم بقرينة الحال على الصحيح[١].

---

(١) المعجزة فى اللغة مأخوذة من العجز المقابل للقدرة، و حقيقة الإعجاز إثبات العجز للغير، ثم استعير لإظهار المعجزة وأسند مجازًا إلى ما هو سبب العجز وهى الآية، وجعل اسمًا للآية الدالة على صدق المدعي، وألحقت التاء بها للنقل من الوصفية إلى الاسمية، وذلك مثل كلمة الحقيقة؛ فأصلها الحقيق، أو أن التاء للمبالغة كما فى العلامة على حد تعبير السعد في «شرح المقاصد» (٣/ ٢٧٣)، والمعجز فى الحقيقة فاعل العجز فى غيره وهو الله تعالى إنما قيل لإعلام الرسل معجزات لظهور عجز المرسل إليهم عن معارضته بأمثالها كما بقول الإمام البغدادي في «أصول الدين» (ص١٧٠).

أما تعريف المعجزة فى الاصطلاح عند الأشاعرة فيقول السعد: إن «المعجزة أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة» «شرح المقاصد» (٣/ ٢٧٣).

أما عند المعتزلة فيقول القاضى عبد الجبار في «شرح الأصول الخمسة» ص ٥٦٨ وما بعدها: «هو الفعل الذى يدل على صدق مدعى للنبوة؛ وشبهه بأصل اللغة، هو أن البشر يعجزون عن الإتيان بما هذا سبيله فصار كأنه أعجزهم. إذا ثبت هذا؛ فالفعل لا يدل على صدق المدعى للنبوة إلا إذا كان على أوصاف و شرائط» ثم ذكر شروط المعجزة بتفصيل ونحن نذكرها إجمالاً: =

وقوله: «عند تحدي المنكرين» ظاهر في الأول ويحتمل الثاني، وألا يكون متقدمًا على دعوى النبوة ولو بلحظة، ولا متأخرًا بزمان لا يعتاد مثله، ويشير إليه قوله: «عند تحدي المنكرين»، وقد فاتت الإشارة إلى شرطين آخرين، وصار التعريف غير مانع:

أحدهما: أن يكون موافقًا للدعوى، فلو قال: «معجزتي أن أحيي ميتًا» فأمات حيًا لم يكن معجزة، ولم يدل على صدقه في دعوى النبوة؛ لعدم تنزله منزلة تصديق الله إياه.

وثانيهما: ألا يكون مكذبًا له، كإنطاق ما ليس له اختيار بعد الإنطاق، ونطقه بأنك لست برسول الله، وأما نطق من له اختيار كإنطاق الإنسان الأخرس ونطقه بأنك لست برسول الله، فلا يخرج عن المعجزة على الصحيح؛ لأنه لم يجعل شاهده إلا إنطاق الأخرس، وبعد الإنطاق فهو فاعل مختار ينطق بما يشاء، بخلاف ما لا اختيار له في نطق فإن نطقه داخل في معجزته، فتكذيبه إنطاق له بما يكذبه، فلا يكون شاهدًا لصدقه.

ويجاب عن فوت القيدين بأنه تكفله قوله: «عند تحدي المنكرين» فإن التحدي إنما يكون لمعارضة شاهد دعواه، ولا شاهد له في هاتين الصورتين، وقد وقع للبعض ها هنا أنه مثل لفوات موافقة الدعوى بإنطاق الجماد بأنه مفترٍ كذاب، والموافق لما في الكتب الكلامية ما قدمناه، ولم يشترط أن يكون معينًا للمعجزة قبل إظهارها؛ لأن الظاهر بل المتفق أنه ليس بشرط.

❋ قال ولي الدين: **(قوله: وقد وقع للبعض... إلخ)** المراد به المحشي الخيالي.

❋ قال الخيالي: **(قوله: وهي أمر يظهر بخلاف... إلخ)** قيل: لا

= ١. أن يكون من جهة الله تعالى أو فى الحكم كأنه من جهته جل وعز.

٢. أن يكون واقعًا عقب دعوى مدعى للنبوة.

٣. أن يكون مطابقًا لدعوى النبي.

٤. أن يكون ناقضًا للعادة.

بد من قيد موافقة الدعوى احترازًا عن مثل نطق الجماد بأنه مفترٍ كذاب. وأجيب بأن ذكر التحدي مشعر به؛ لأنه طلب المعارضة في شاهد دعواه، ولا شهادة بدون الموافقة، وقد مرّ في صدر الكتاب ما يتعلق بهذا البحث فتذكره.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: قيل: لا بد من قيد يوافقه... إلخ)** يعني: لا بد من زيادة قيد آخر في تعريف المعجزة، وهو أن يكون موافقًا للدعوى؛ ليكون مانعًا عن دخول الخارق الذي لا يكون موافقًا له، كنطق الجماد بأنه مفترٍ كذاب، فإن ادعى أحد النبوة وقال: «معجزتي أن أنطق هذا الجماد» فنطق الجماد فإنه مفترٍ كذاب، فإنه يصدق أنه أمر خارق للعادة يظهر على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين، مع أنه ليس بمعجزة؛ لأنه لم يعلم به صدقه، بل ازداد اعتقاد كذبه؛ لأن المكذب نفس الخارق.

بخلاف ما إذا قال: «معجزتي أن أحيي هذا الميت» فأحياه، ثم نطق الميت أنه مفترٍ كذاب فإنه معجزة؛ لأن معجزته هو إحياؤه، وهو غير مكذب لدعواه، والحي بعد الموت يتكلم باختياره ما يشاء، وأما في الصورة الأولى وإن كان المعجزة هو النطق مطلقًا لكن ذلك لا يتحقق إلا في ضمن هذا الكلام، فيكون الكلام الصادر عن الجماد معجزة، وهو مكذب له فلا يكون معجزة.

(قوله: وأجيب بأن ذكر التحدي... إلخ) يعني: إن ذلك القيد مذكور التزامًا؛ لأن ذكر التحدي يستلزمه، فإن التحدي هو طلب المعارضة في شاهد دعواه، ولا شهادة بدون أن يكون الخارق موافقًا للدعوى.

(قوله: وقد مرَّ في صدر الكتاب) إشارة إلى جواب آخر ذكره فيما قبل، وهو أن الله تعالى لا يخلق الخارق؛ بحيث يعجز عن الإتيان بمثله على يد الكاذب بحكم العادة، فلا نقض بالفرضيات المحضة.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: احترازًا عن مثل نطق الجماد)** أي: عما إذا قال: «معجزتي نطق هذا الجماد» فنطق بأنه مفترٍ كذاب، ولهذا قال الشيخ

أبو الحسن: هي فعل من أفعال الله تعالى، أو قائم مقام الفعل يقصد بمثله التصديق.

وقال بعض الأصحاب: هي أمر يقصد به إظهار صدق من ادعى الرسالة. كذا في «شرح المقاصد».

(قوله: في شاهد دعواه) أي: فيما جعله شاهدًا لدعواه، وتعجيزًا لغيره عن الإتيان بمثل ما أبداه، تقول: «تحديت فلانًا» إذا باريته في الفعل ونازعته للغلبة، و«تحديت القراء أينا أقرأ» وبالتحدي يحصل ربط الدعوى بالمعجزة حتى لو ظهر آية من شخص وهو ساكت لم تكن معجزة، وكذا لو ادعى الرسالة وظهرت الآية من غير إشعار منه بالتحدي. كذا في «شرح المقاصد».

❊ قال شجاع الدين: **(قوله: من قيد موافقة الدعوى)** أي: موافقة الأمر الخارق للعادة للدعوى.

(قوله: في شاهد دعواه) أي: فيما جعله شاهدًا لدعواه.

❊ **قال الشارح: [وإن كان الكذب ممكنًا في نفسه، فإن الإمكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي، كعلمنا بأن جبل أُحد لم ينقلب ذهبًا مع إمكانه في نفسه، فكذا ها هنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة؛ لأنها أحد طرق العلم القطعي كالحس، ولا يقدح في ذلك العلم: احتمال كون المعجزة من غير الله، أو لكونها لا لغرض التصديق، أو كونها لتصديق الكاذب، إلى غير ذلك من الاحتمالات، كما لا يقدح في العلم الضروري الحسي بحرارة النار إمكان عدم الحرارة للنار؛ بمعنى: إنه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال].**

[أول الأنبياء وآخرهم]

* **قال الشارح: [(وأول الأنبياء آدم عليه السلام، وآخرهم محمد ﷺ) أما نبوة آدم عليه السلام: فبالكتاب الدال على أنه قد أمر ونهى، مع القطع بأنه لم يكن في زمنه نبي آخر، فهو بالوحي لا غير، وكذا بالسنة والإجماع، فإنكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفرًا].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: أمر ونهى)** هما بصيغة البناء للمفعول لا الفاعل كما زعم، والمراد أنه أمر ونهي للتبليغ، فلا يرد أن أم موسى أمرت بلا واسطة بقوله تعالى: ﴿أَنِ ٱقْذِفِيهِ فِى ٱلتَّابُوتِ﴾ [طه: ٣٩]، وأم عيسى كذلك بقوله تعالى: ﴿وَهُزِّىٓ إِلَيْكِ﴾ [مريم: ٢٥].

قيل: الأمر كقوله تعالى: ﴿ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾ [البقرة: ٣٥]، والنهي كقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾ [البقرة: ٣٥].

ويرد عليه أن الاجتباء بالرسالة كان بعد تلك القصة بدليل قوله تعالى: ﴿فَغَوَىٰ ﴿١٢١﴾ ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ﴾ [طه: ١٢١-١٢٢] ولأنه في الجنة، ولا أمة له هناك. كذا في «المواقف» وغيره.

(قوله: لم يكن في زمنه نبي) أي: فيكون الأمر والنهي بواسطة تبليغ ذلك النبي.

(قوله: وكذا بالسُّنة) روى الترمذي من حديث أبي سعيد الخدري وحسنه مرفوعًا: «**أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر، وبيدي لواء الحمد ولا فخر، وما من نبي يومئذ آدم فمن سواه إلا تحت لوائي**»(١).

وروى الطبراني في «الأوسط» بسند لين فيه ابن لهيعة عن أبي ذر، قال:

---

(١) أخرجه الترمذي (٣١٤٨) وقال: حسن صحيح.

قلت: يا رسول الله، من أول الأنبياء؟ قال: «**آدم**» قلت: نبي كان؟ قال: «**نبي مكلم**»(١).

* قال العصام: **(قوله: فبالكتاب الدال على أنه أمر ونهي)** وذلك في قوله تعالى: ﴿وَيَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾ [الأعراف: ١٩] وفيه بحث؛ لأن النبي عُرِّف في صدر الكتاب بإنسان بعثه الله تعالى لتبليغ الأحكام، فالأمر والنهي بلا واسطة لا يستلزم النبوة؛ لجواز أن يقتصرا على نفسه ولا يكونا للتبليغ، وجعل المبلغ أعم من المغاير بالذات أو بالاعتبار حتى يكون النبي ﷺ داخلاً تحت أمته مبلغًا إليه ما أنزل إليه داعيًا له إلى أمر ربه ونهيه تكلف.

وفي «المواقف» و«المقاصد»: إن هذا الأمر والنهي كان قبل البعثة؛ لأنه في الجنة ولا أمة له هناك وأورد عليه المنع؛ لجواز أن تكون حواء أمته.

ونحن نقول في دفعه: إن الجنة ليست دار تكليف، فنفي الأمة لانتفاء التكليف لا لأنه ليس هناك إنسان يصلح أن يكون أمته، وقد يمنع دلالة الأمر والنهي بلا وساطة نبي على النبوة بأمر مريم بقوله تعالى: ﴿وَهُزِّىٓ إِلَيْكِ بِجِذْعِ ٱلنَّخْلَةِ﴾ [مريم: ٢٥] وبأمر أم موسى عليه السلام بقوله تعالى: ﴿ٱقْذِفِيهِ فِى ٱلتَّابُوتِ﴾ [طه: ٣٩] ويمكن دفعه بأن الظاهر هو النبوة، ونفي النبوة عنهما لما تقرر أن المرأة لا تكون نبية، فلو كانا رجلين مستوري الحال لدلَّ الأمر على نبوتهما.

* قال الكفوي: **(قوله: إن الجنة ليست دار تكليف)** اعترض عليه بأن هذا إنما يسلم بعد دخول أهلها فيها لا مطلقًا.

(قوله: ويمكن دفعه بأن الظاهر... إلخ) فيه أن هذا الدفع على تقدير صحته تسليم للجريان والتخلف، فلا يصح أن يكون جوابًا عن النقض المذكور.

---

(١) أخرجه الطبراني (٧٧٨٧)، والطيالسي (٤٧٨)، وأحمد (٢١٥٨٦)، والنسائي (٥٥٠٧)، والحاكم (٣١١٥) وقال: صحيح الإسناد، والبيهقي في شعب الإيمان (٢٣٩٠)، وعبد الرزاق (٢٥٧٩).

والجواب: إن أمثال هذا قد يصح جوابًا عن النقض كما ها هنا كما فصلناه في بعض تأليفاتنا.

* قال ولي الدين: **(قوله: وقد وقع للبعض... إلخ)** المراد به المحشي الخيالي.

(قوله: وأورد عليه... إلخ) المورد هو المحشي الخيالي.

(قوله: ونحن نقول... إلخ) اعترض على هذا عبد الحكيم اللاهوري بأنه لا معنى للتكليف إلا الأمر والنهي، وقد تحققا في مادة حواء وآدم في الجنة، وترتب الجزاء عل ارتكاب النهي أيضًا، فتكون دار التكليف بالنسبة إليهما.

(قوله: وقد يمنع... إلخ) المانع هو المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: على أنه قد أمر ونهى)** أما الأمر: فهو قوله تعالى: ﴿ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾ [الأعراف: ١٩] وأما النهي: فهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾ [الأعراف: ١٩] هذا لكن ذكر في «المواقف» و«المقاصد» أن هذا الأمر والنهي كان قبل البعثة؛ لأنه في الجنة ولا أمة له هناك، نعم يرد أن يقال: لِمَ لا تكفي حواء أمة له في الجنة؟

(قوله: لم يكن في زمنه نبي آخر) فيكون الأمر بلا واسطة فيكون وحيًا، وفيه تأمل؛ لأنه قد أمرت أم موسى بلا واسطة بقوله تعالى: ﴿أَنِ ٱقْذِفِيهِ فِى ٱلتَّابُوتِ﴾ [طه: ٣٩] وأم عيسى عليه السلام كذلك بقوله تعالى: ﴿وَهُزِّىٓ إِلَيْكِ بِجِذْعِ ٱلنَّخْلَةِ﴾ [مريم: ٢٥] والحق أن الأمر بلا واسطة إنما يستلزم النبوة إذا كان لأجل التبليغ، وأمر آدم كذلك.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: على أنه أمر أو نهي... إلخ)** أي: أمر ونهي بأمر ونهي غير مقصورين على نفسه؛ حيث كانا لتبليغهما إلى حواء أيضًا، فلا يرد ما قيل: إن النبي ﷺ على ما عرفت في صدر الكتاب إنسان بعثه الله تعالى لتبليغ الأحكام، فالأمر والنهي بلا واسطة لا يستلزمان النبوة؛ لجواز أن يقصرا على نفسه، ولا يكونا للتبليغ.

(**قوله: لم لا يكفي حواء... إلخ**) قيل في دفع هذا المنع: إن الجنة ليست دار التكليف، فنفي الأمة لنفي دار التكليف لا لأنه ليس هناك إنسان يصلح أن يكون أمة، وفيه: إنه لا معنى للتكليف إلا الأمر والنهي، وقد تحققا في مادة آدم وحواء في الجنة، وترتب جزاء ارتكاب المنهي عنه أيضًا، فتكون دار التكليف بالنسبة إليهما.

(**قوله: وفيه تأمل**) أي: في كون الأمر بلا واسطة مستلزمًا للوحي المستلزم للنبوة، تأمل؛ لأنه قد أمر لأم موسى بلا واسطة بقوله تعالى: ﴿أَنِ ٱقۡذِفِيهِ فِي ٱلتَّابُوتِ﴾[طه: ٣٩] على ما يدل عليه صدره، وهو قوله تعالى: ﴿إِذۡ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰٓ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰٓ ٣٨﴾ [طه: ٣٨].

وكذلك أمر أم عيسى بلا واسطة بقوله تعالى: ﴿وَهُزِّيٓ إِلَيۡكِ بِجِذۡعِ ٱلنَّخۡلَةِ﴾ [مريم: ٢٥] على ما يدل عليه ما قبله، وهو قوله تعالى: ﴿فَنَادَىٰهَا مِن تَحۡتِهَآ﴾ أي: جبرائيل ﴿أَلَّا تَحۡزَنِي قَدۡ جَعَلَ رَبُّكِ تَحۡتَكِ سَرِيّٗا﴾ [مريم: ٢٤].

ويمكن دفعه بأن المراد أن الأمر من الله تعالى بلا واسطة النبي ﷺ بالكلام المنظوم في اليقظة يستلزم الوحي المستلزم للنبوة، كما في حق آدم عليه السلام على ما يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَقُلۡنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسۡكُنۡ﴾ [البقرة: ٣٥] فإن هذا وحي ظاهر مختص بالنبي لم يثبت لغيره، وتحقق الأمر بهذه الحيثية في حقهما غير معلوم.

أما في حق أم موسى فلأنه يجوز أن يكون بإلهام أو في المنام، فإن الإيحاء يطلق في اللغة على إلقاء المعنى في الروع في اليقظة، وعلى إسماع الكلام في المنام أيضًا، فلا يكون بالكلام المسموع في اليقظة، ولو سلم فيجوز أن يكون على لسان نبي في زمنه؛ لأنه كان في زمنه نبي.

وأما في حق أم عيسى عليه السلام؛ فلأنه يجوز ألا يكون الأمر من الله تعالى، أما إذا كان القائل عيسى عليه السلام، وقوله: ﴿فَنَادَىٰهَا مِن تَحۡتِهَآ﴾ [مريم: ٢٤] أي: فناداها من أسفل مكانها فظاهر، وأما إذا كان جبرائيل عليه السلام فيجوز أن يكون من قِبل نفسه لا من الله تعالى.

(**قوله: والحق أن الأمر بلا واسطة... إلخ**) أي: الحق أن الأمر بلا

واسطة النبي مستلزم للنبوة، إذا كان لأجل التبليغ إلى الغير؛ لأنه مشير بتحقق معنى النبوة، وهو سفارة العبد بين الله وبين خليفته من ذوي الألباب لتبليغ الأحكام، وأمر آدم عليه السلام كذلك؛ لأن حواء مشاركة له في ذلك الأمر والنهي، مع أن الخطاب لآدم فقط على ما يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَـٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ﴾ [البقرة: ٣٥].

وبهذا اندفع ما أورده في «الأربعين» لو كان آدم رسولاً قبل الواقعة لكان رسولاً من غير مرسل إليه؛ لأنه لم يكن في الجنة سوى آدم وحواء، وكان الخطاب لهما بلا واسطة آدم عليه السلام؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبَا﴾ [البقرة: ٣٥] والملائكة رسل الله تعالى، فلا يحتاجون إلى رسول آخر؛ لأن الخطاب لآدم وحده، وإدخال حواء في النهي من باب تغليب المخاطب على الغائب على ما يدل عليه قوله تعالى: ﴿ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾ [البقرة: ٣٥].

* قال بعض المحققين: **(قوله: لم لا يكفي... إلخ)** قال بعض المحققين: الإرسال إلى الواحد كحواء مثلاً غير معهود، ولهذا قالوا في تعريف النبي: هو من قال له الله تعالى: أرسلتك إلى الناس أو إلى قوم كذا.

(قوله: بلا واسطة) احتراز عن الأمر والنهي اللذين بالواسطة كالأمر والنهي بالنسبة إلى ما عدا الأنبياء، فإنهما لهم بواسطة الأنبياء، فإن ذلك الأمر والنهي لا يستلزم النبوة قطعًا، وهذا القيد مأخوذ من قول الشارح مع القطع بأنه لم يكن في زمنه نبي آخر؛ إذ حاصله أن أمره ونهيه ليس بالواسطة، وما لم يكن الأمر والنهي بالواسطة يكون المأمور والمنهي نبيًا.

(قوله: الأمر من الله تعالى) احتراز عن الأمر الذي من جبريل نفسه، وهذا القيد لإخراج أم عيسى كما سيظهر ذلك.

(قوله: بلا واسطة النبي) هذا القيد لإخراج أم موسى.

(قوله: بالكلام المنظوم) احتراز عن الأمر بالإلهام الذي هو إلقاء المعنى في الروع بطريق الفيض، وهذا القيد لإخراج أم موسى باحتمال أن يكون أمرها بالإلهام لا بالكلام المنظوم.

وقوله: «في اليقظة» احتراز عن الأمر في المنام، وهو أيضًا لإخراج أم

موسى باحتمال أن يكون أمرها في المنام لا في اليقظة، وسيظهر كل ذلك إن شاء الله تعالى.

(**قوله: قبل الواقعة**) التي هي الأكل من الشجرة؛ يعني: إن كون آدم رسولاً بعد الهبوط مسلم لكن قبله غير مسلم.

❊ قال شجاع الدين: (**قوله: كان قبل البعثة) إلى الخلق.**

(**قوله: ولا أمة له هناك**) فنبوة آدم عليه السلام إنما هي بعد خروجه من الجنة كما ذهب إليه الأكثرون، لا في الجنة كما ذهب إليه البعض.

(**قوله: لم يرد**) على ما ذكر في «المواقف».

(**قوله: لِم لا تكفي حواء أمة له عليه السلام في الجنة**) فيه أن إرسال الرسول إلى شخص واحد غير معروف، ولهذا قالوا في تعريف النبي ﷺ: هو من قال الله له: «أرسلناك إلى الناس وإلى قوم» فلا تكفي حواء أمة لآدم عليه السلام.

(**قوله: فيكون وحيًا**) والوحي مختص بالنبي ﷺ، فيكون آدم عليه السلام نبيًا، واعترض عليه بأن الوحي لا يستلزم النبوة؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾ [القصص: ٧] ولا يتصور ثبوتها، وأجيب بأن الوحي المستلزم للنبوة هو الوحي الظاهر المسمى بالوحي المتلو، وهو استماع الكلام المنظوم في اليقظة، ووحي آدم عليه السلام وحي متلو كما يفهم من قوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ﴾[البقرة: ٣٥] وأما الوحي في قوله: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ﴾ عليه السلام فهو بمعنى: إلقاء المعنى في القلب، أو استماع الكلام في المنام، ويقال له: الوحي لغة، والوحي بهذا المعنى لا يستلزم النبوة.

(**قوله: وفيه تأمل**) أي: في كون الأمر بلا واسطة وحيًا مختصًا بالنبي عليه السلام، تأمل.

(**قوله: قد أمرت أم موسى**) ولا يتصور ثبوتها.

(**قوله: وأم عيسى عليهما السلام كذلك**) أي: بلا واسطة.

(**قوله: لأجل التبليغ**) هذا مبني على أنه تكفي حواء أمة له، وقد عرفت ما فيه، والحق أن نبوة آدم بعد خروجه من الجنة.

[الأدلة على نبوة سيدنا محمد]

* **قال الشارح**: [وأما نبوة محمد ﷺ: فلأنه ادعى النبوة وأظهر المعجزة، أما دعوى النبوة: فقد علم بالتواتر، وأما إظهار المعجزة فلوجهين: أحدهما: إنه أظهر كلام الله تعالى وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم، فعجزوا عن معارضة أقصر سورة منه مع تهالكهم على ذلك، حتى خاطروا بمهجتهم، وأعرضوا عن المعارضة بالحروف إلى المقارعة بالسيوف، ولم ينقل عن أحد منهم مع توفر الدواعي الإتيان بشيء مما يدانيه، فدل ذلك قطعًا على أنه من عند الله تعالى، وعلم به صدق دعوى النبي ﷺ علمًا عاديًا لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو شأن سائر العلوم العادية. وثانيهما: إنه نقل عنه من الأمور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه؛ أعني: ظهور المعجزة حد التواتر وإن كانت تفاصيلها آحادًا، كشجاعة علي رضي الله عنه، وجَود حاتم، فإن كلاً منهما ثبت بالتواتر وإن كان تفاصيلها آحادًا، وهي مذكورة في كتاب السِّير].

* قال العصام: (**قوله: وتحدى به البلغاء**) ذلك معلوم بالتواتر وبالآيات الكثيرة للتحدي، ونقل الأمور الخارقة عنه مع نقل طلب خارق العادة عنه حتى كأنه بمنزلة التحدي؛ إذ لو لم يتواتر التحدي بتلك الأمور الخارقة صريحًا أو غير صريح، وتواتر وقوعها عنه لم تكن معجزات.

* **قال الشارح**: [وقد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين: أحدهما: ما تواتر من أحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها، وأخلاقه العظيمة وأحكامه الحكيمة، وإقدامه حيث تحجم الإبطال، ووثوقه بعصمة الله تعالى في جميع الأحوال، وثباته على حاله لدى الأهوال، بحيث لم تجد أعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنًا، ولا إلى القدح فيه سبيلاً؛ فإن العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الأمور في غير الأنبياء، وأن يجمع

الله هذه الكمالات في حق من يعلم أنه يفتري عليه، ثم يمهله ثلاثًا وعشرين سنة، ثم يظهر دينه على سائر الأديان، وينصره على أعدائه، ويحيي آثاره بعد موته إلى يوم القيامة].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وقد يستدل أرباب البصائر... إلخ)** ما سبق من الاستدلال هو العمدة في إثبات النبوة، وإلزام الحجة على المعاند والمجادل، ومبناه على دعوى النبوة، وإظهار المعجزة إما مع تعيينها أو مع إجمالها، والغرض من هذين الوجهين التقوية والتتميم وزيادة الطمأنينة وقوة الاستبصار، ومبنى الأول منهما على أنه مكمَّل ـ بالفتح ـ على وجه لا يوجد في غير النبي، ومبنى الآخر على أنه مكمِّل لغيره على ذلك الوجه أيضًا.

* قال العصام: **(قوله: وقد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين)** اعلم أن الاستدلال بالمعجزة من البرهان الأني؛ لأن إظهار خارق العادة على يديه معلول النبوة وفرعها، والاستدلال الثاني لأرباب البصائر من باب البرهان اللمي، فإنه تعيين حقيقة النبوة وتبيين أن تلك الحقيقة حصلت له على أكمل الوجوه، فإثبات أنه نبي بإثبات أن حقيقة النبوة ثابتة له. هكذا نقل في «شرح المواقف» عن الإمام في «المطالب العالية».

وأما الدليل الأول لهم فمركب من اللمي والأني، فإن ما قبل النبوة سبب عادي لجعله نبيًا، وما بعدها من فروع النبوة.

* قال الخيالي: **(قوله: وقد يستدل أرباب البصائر... إلخ)** مبنى الاستدلال الأول على دعوى النبوة وإظهار المعجزة على التعيين أو الإجمال، ومبنى الاستدلال الثاني على أنه مكمل ـ بالفتح ـ على وجه لا يتصور في غير النبي، ومبنى الاستدلال الثالث على أنه مكمل ـ بالكسر ـ على ذلك الوجه أيضًا، وليس في هذين الوجهين ملاحظة التحدي وإظهار المعجزة.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: مبنى الاستدلال الأول)** وهو قوله: «أما نبوة محمد ﷺ» إلى قوله: «وقد يستدل أرباب البصائر على إظهار المعجزة على التعيين» وهو كلام الله تعالى الذي أشار إليه بقوله: «أحدهما: أو على سبيل الإجمال» وهو سائر معجزاته التي أشار إليه بقوله: «وثانيهما: أنه

نقل عنه. . . إلخ» ومبنى الاستدلال الثاني وهو قوله: «قد يستدل أحدهما ما تواتر من أحواله» ومبنى الاستدلال الثالث وهو قوله: «وثانيهما: إنه ادعى ذلك الأمر العظيم. . . إلخ».

* قال بعض المحققين: **(قوله: وهو قوله: وقد يستدل أرباب البصائر. . . إلخ)** أي: ما ذكره في حيز هذا القول، وهو قوله: «أحدهما ما تواتر من أحواله. . . إلخ» ولظهور المراد حمل قوله: «وقد يستدل. . . إلخ» على الاستدلال الثاني.

* قال شجاع الدين: **(قوله: على التعيين)** والمعجزة كلام الله تعالى، وقد ذكره في الوجه الأول.

(قوله: أو الإجمال) وهو ما ذكره في الوجه الثاني من قوله: «إنه نقل عنه من الأمور الخارقة للعادة. . . إلخ».

(قوله: ومبنى الاستدلال الثاني) وهو الوجه الأول من استدلال أرباب البصائر.

(قوله: ومبنى الاستدلال الثالث) وهو الوجه الثاني من استدلال أرباب البصائر.

(قوله: على ذلك الوجه) أي: على وجه لا يتصور في غير النبي عليه السلام.

* **قال الشارح: [وثانيهما: إنه ادعى ذلك الأمر العظيم بين أظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم، وبين لهم الكتاب والحكمة، وعلمهم الأحكام والشرائع، وأتم مكارم الأخلاق، وأكمل كثيرًا من الناس في الفضائل العلمية والعملية، ونور العالم بالإيمان والعمل الصالح، وأظهر الله دينه على الدين كله كما وعده، ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك، وإذا ثبتت نبوته، وقد دلَّ كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على أنه خاتم النبيين، وأنه المبعوث إلى كافة الناس، بل إلى الجن والإنس، ثبت أنه آخر الأنبياء، وأن نبوته لا تختص بالعرب كما زعم بعض النصارى].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وأنه المبعوث إلى كافة الناس)** أي:

لحديث «الصحيحين»: «**وكان النبي يبعث إلى قومه خاصةً وبعثت إلى الناس عامة**»[(١)].

ولقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٨].

وقد يقال: إن بعثة نوح عليه السلام كانت أيضًا عامة؛ لما أن الله تعالى قد أغرق بالطوفان جميع أهل الأرض إلا نوحًا ومن معه، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥] ولم يكن في عهده رسول سواه.

وأجيب بأن المراد نفي العذاب قبل الإرسال الذي تقوم به الحجة على المهلكين، وإن لم يكن إرسالاً إليهم؛ إذ لا فرق في ذلك بين إنسان وإنسان، لكل منهما عقل يهتدي به إلى ما فيه نفعه، ويتعرف به ما فيه ضرره، وبأن المبعوث إلى قومه لم ينه عن دعاء غيره إلى الله، وهو من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(**قوله: بل إلى الجن والإنس**) في الاقتصار عليهما إشعار بخروج الملائكة، وهو ما صرح به الحليمي و البيهقي في «الشعب»، وحكى الإمام الرازي والبرهان النسفي في «تفسيرهما» الإجماع عليه، وذهب قوم إلى خلافه لقوله تعالى: ﴿لِيَكُونَ لِلۡعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١].

(**قوله: كما زعم بعض النصارى**) أي: وبعض اليهود كما في «شرح المقاصد» زعمًا منهم أن الاحتياج إلى النبي إنما كان للعرب خاصة دون أهل الكتابين، وهو مردود باحتياج الكل إلى من يجدد أمر الشريعة، بل احتياج اليهود والنصارى أكثر لاختلال دينهم بالتحريف وأنواع الضلالات مع ادعائهم أنه من عند الله تعالى.

* **قال الشارح: [فإن قيل: قد ورد في الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده[(٢)]، وحينئذ لا يكون ﷺ آخر الأنبياء. قلنا: نعم، لكنه يتابع محمدًا ﷺ؛**

---

(١) أخرجه البخاري (٣٢٨)، ومسلم (٥٢١)، والدارمي (١٣٨٩)، وعبد بن حميد (١١٥٤)، والنسائي (٤٣٢)، وأبو عوانة (١١٧٣)، وابن حبان (٦٣٩٨).

(٢) أخرجه البخاري (٣٢٦٤)، ومسلم (١٥٥).

لأن شريعته قد نسخت، فلا يكون إليه وحي ولا نصب أحكام، بل يكون خليفة رسول الله، ثم الأصح أنه يصلي بالناس ويؤمهم، ويقتدي به المهدي؛ لأنه أفضل فإمامته أولى].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: لكنه يتابع محمدًا ﷺ)** وما ورد من أنه يضع الجزية ولا يقبل إلا الإسلام، فهو من ديننا و شريعتنا؛ لأن نبينا ﷺ بين انتهاء شرعية هذا الحكم وقت نزوله.

(قوله: ولا نصب أحكام) العطف للتفسير، والمعنى: إنه لا يكون منه نصب أحكام يوحى إليه بنصبها؛ إذ لا يمتنع أن يوحى إليه بما فيه إرشاد مما يتعلق بأمر حرب، ونحوه مما لا يخرج عن الدين المحمدي، وقد جاء التصريح بوقوعه في «صحيح مسلم».

* قال العصام: **(قوله: قلنا: نعم، لكن يتابع محمدًا)** وما روي من أن عيسى عليه السلام يضع الجزية؛ أي: يرفعها عن الكفار، ولا يقبل منهم إلا الإسلام مع أنه يجب قبول الجزية في شريعتنا فلا ينفي المتابعة؛ لأن ذلك بيان انتهاء حكم الجزية في زمن نزول عيسى وصيرورة حكم هذه الشريعة عدم قبول الجزية، بل يدل ذلك على متابعته؛ لأن النصارى ممن لا يقبل منهم إلا الإسلام، ولا يقبل الجزية منهم، فإن كان دينهم ثابتًا لا يدعهم إلا الإسلام، على أن خبر الواحد لا يعارض الكتاب، بل خبر لا يعارضه فيما لا يقبل النسخ، فتأمل!

* قال ولي الدين: **(قوله: فيما لا يقبل النسخ)** وهو المحكم، فإنه غير قابل للنسخ، وهو قول العامة من أصحابنا، ومنهم من لم يشترط كونه غير قابل للنسخ وقال: وهو ما لا يحتمل إلا وجهًا واحدًا، والأصح هو الأول، فالمحكم ما يمتنع عن أن يرد عليه النسخ والتبديل، ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته بألا يحتمل التبديل عقلاً كالآيات الدالة على وجود الصانع وصفاته والإخبار، ويسمى: محكمًا لعينه، وقد يكون لانقطاع الوحي بوفاة النبي ﷺ، ويسمى هذا: محكمًا لغيره، وما نحن فيه من قبيل الثاني.

فإن قلت: يجوز أن تنسخ الآية بالخبر الذي روي عن النبي ﷺ فيكون النسخ بالوحي قبل انقطاعه.

قلت: إنما يجوز النسخ بالحديث المتواتر والمشهور، وهذا الحديث غير متصف بهما، لكن يرد عليه أنه يرجع حينئذٍ الجواب إلى العلاوة، فلا يبقى وجه لقوله: «بل خبر... إلخ» ولعله أمر بالتأمل لهذا.

* قال الخيالي: **(قوله: لكنه يتابع محمدًا ﷺ)** وما روي من أن عيسى عليه السلام يضع الجزية؛ أي: يرفعها عن الكفار، ولا يقبل منهم إلا الإسلام مع أنه يجب قبول الجزية في شريعتنا، فوجهه: إنه ﷺ بين انتهاء شرعية هذا الحكم إلى وقت نزول عيسى عليه السلام، فالانتهاء حينئذ من شريعتنا، على أنه يحتمل أن يكون من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته كما في سقوط نصيب مؤلفة القلوب.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: وما روي من أن عيسى عليه السلام... إلخ)** يعني: ما يورد من أن عيسى عليه السلام يرفع الجزية عن الكفار، ولا يقبل منهم إلا الإسلام، مع أن قبول الجزية واجب في شريعتنا يدل على نسخ شريعة محمد ﷺ وانتهاء نبوته، فلا يكون خاتم النبيين، فوجه دفع ذلك الإيراد أن النبي ﷺ بين إنهاء حكم وجوب قبول الجزية إلى وقت نزول عيسى عليه السلام، فإن الانتهاء يكون من شريعة نبينا فلا نسخ.

(قوله: على أنه... إلخ) أي: على أنا نقول: يجوز أن يكون رفع الجزية من قبيل انتهاء الحكم انتهاء علته، فإن علة قبول الجزية الاحتياج إلى المال من جهة إعطائه عساكر الإسلام؛ لتحصل لهم استطاعة الجهاد مع الكفار، وعند نزول عيسى عليه السلام تقرب القيامة، وتكثر الأموال حتى لا يقبلها أحد، فلا يحتاج عساكر الإسلام إلى جزية الكفار.

(قوله: كما في سقوط نصيب مؤلفة القلوب) أي: كسقوط حصة مؤلفة القلوب عن مصارف الزكاة، فإنهم كانوا قومًا قد أسلموا ونيتهم ضعيفة فيه فيتألف قلوبهم بالإعطاء، وأشراف يترتب بإعطائهم ومراعاتهم إسلام نظائرهم وأتباعهم.

وقيل: أشراف يتألفون على أن يسلموا، وكان ﷺ يعطيهم من خمس الخمس.

والصحيح أنه ﷺ كان يعطيهم من خمس الخمس من خالص ماله، وكان نصيب المؤلفة في زمان النبي ﷺ؛ لتكثير سواد الإسلام، فلما أعزه الله تعالى وكثر أهله سقط ذلك في زمن أبي بكر رضي الله عنه، فهذا من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته.

وقيل: نسخ بإجماع الصحابة، وباجتهادهم على ما في شرح التأويلات، ولا يشترط للنسخ زمانه ﷺ على ما قاله بعض المتأخرين كما في «النهاية»، وإنما سمي بمؤلفة القلوب؛ لأنه قد ألَّف قلوبهم على الإسلام بإعطاء الأموال.

* قال بعض المحققين: **(قوله: الاحتياج إليه)** أي: إلى الجزية التي هي المال المقدر على أمان الكفار.

(قوله: من خالص ماله) لا من خمس الخمس المشاع بين الغزاة.

* قال شجاع الدين: **(قوله: مع أنه يجب قبول الجزية... إلخ)** فلو كان متابعًا محمدًا عليه السلام لما خالفه.

(قوله: بين انتهاء شرعية هذا الحكم) لما ورد في الحديث من أنه ينسخ حكم الجزية وقت نزول عيسى عليه السلام، ولا يبقى إلا الإسلام أو السيف.

(قوله: فالانتهاء حينئذٍ) أي: حين بيَّن النبي ﷺ انتهاء شرعية الجزية، قال الشارح: «على جميع الشرائط» أي: شرائط الراوي للحديث.

[بيان عدة الأنبياء عليهم السلام]

* **قال الشارح: [(وقد روي بيان عدتهم في بعض الأحاديث) على ما روي أن النبي ﷺ سُئل عن عدد الأنبياء فقال: «مائة ألف وأربع وعشرون ألفًا»[1]. وفي رواية: «مائتا ألف وأربع وعشرون ألفًا» (والأولى ألا يقتصر على عدد في التسمية، فقد قال الله تعالى: ﴿مِنۡهُم مَّن قَصَصۡنَا عَلَيۡكَ وَمِنۡهُم مَّن لَّمۡ نَقۡصُصۡ عَلَيۡكَۗ﴾ [غافر: ٧٨] ولا يؤمن في ذكر العدد أن يدخل فيهم من ليس منهم) إن ذكر عدد أكثر من عددهم].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: وحديث: «عدد الأنبياء» أخرج الرواية الأولى أحمد من وجه ضعيف في مسند أبي أمامة الباهلي عن أبي ذر، وأما الثانية فلم أظفر بتخريجها.

* **قال العصام: (قوله: والأولى ألا يقتصر على عدد)** الظاهر أن يقال: ألا يذكر عدد لا أنه لا يقتصر على عدد، فإنه يفيد أن يردد بين العددين، وليس المقصود ذلك، فإنه كما ينافي قوله تعالى: ﴿وَمِنۡهُم مَّن لَّمۡ نَقۡصُصۡ عَلَيۡكَۗ﴾ [غافر: ٧٨] الاقتصار ينافي الترديد، ولا يؤمن من أن يدخل فيهم من ليس منهم أو يخرج من هو فيهم، وغاية التوجيه أن يقال: المراد من الاقتصار على عدد: أن يجعل بحيث لا يحتمل غيره من الأعداد، وذلك إذا سمي عدد معين أو مردد فعدم الاقتصار لا يكون إلا بألا يذكر عدد.

وفي كون الآية مخالفة للحديث بحث؛ إذ تعيين عدد جميع الأنبياء لا

---

(١) أخرجه ابن حبان (٣٦١)، وأبو نعيم في الحلية (١/ ١٦٦). وحديث أبي أمامة: أخرجه أحمد (٢٢٣٤٢)، والطبراني (٧٨٧١)، قال الهيثمي (٨/ ٢١٠): رجاله رجال الصحيح غير أحمد بن خليد الحلبي، وهو ثقة. والحاكم (٣٠٣٩)، وصححه.

ينافي عدم القصص عن بعض، فإن القصص منه بأن يذكر اسمه ويخبر عن حال من أحواله ثم عدم الأمن من دخول ما ليس نبيًا مما لا شبهة فيه، وأما خروج من هو نبي فالصحيح أنه غير لازم؛ لأن العدد لا يفيد الحصر كما بين في محله، فقولك له: «على ألف درهم» لا ينفي الزيادة، ففي ذكر عدد أقل لا يلزم عد النبي غير نبي كما ذكره الشارح، فينبغي أن يوجه كلام المصنف بأنه لا يؤمن أن يخرج عن القضية الاعتقادية من هو فيهم، فلا يتم الإيمان بالأنبياء ويبقى البعض غير مؤمن به لا بما حمله الشارح عليه.

ويعلم مما ذكره أن الأولى ألا يعين نبي في التصديق بالنبوة ما لم يتواتر نبوته؛ لأن في التصديق بالنبوة كذلك مخافة عد من ليس نبيًّا نبيًّا، وأن يتوقف في إثبات نبوة من اختلف في نبوته.

*** قال الشارح: [(أو يخرج منهم من هو فيهم) إن ذكر عدد أقل من عددهم؛ يعني: إن خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في أصول الفقه لا يفيد إلا الظن، ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات، خصوصًا إذا اشتمل على اختلاف رواية، وكان القول بموجبه مما يفضي إلى مخالفة ظاهر الكتاب، وهو أن بعض الأنبياء لم يذكر للنبي ﷺ، ويحتمل مخالفة الواقع، وهو عد النبي ﷺ من غير الأنبياء، وغير النبي من الأنبياء بناء على أن اسم العدد خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة ولا النقصان].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: جميع الشرائط)** أي: شرائط القبول من العقل والبلوغ والإسلام والعدالة وشرائط العمل من عدم المعارض وغيره.

* قال الخيالي: **(قوله: على تقدير اشتماله على جميع الشرائط)** مثل العقل والضبط والعدالة والإسلام وعدم الطعن.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: مثل العقل والضبط والعدالة... إلخ) أما النقل:** فهو نور في الباطن يدرك به حقائق المعلومات كما يدرك بالنور الحسي المبصرات، ويعتبر كماله وهو مقدر بالبلوغ، فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه.

وأما الضبط: فهو سماع الكلام كما يحقق سماعه، ثم فهم معناه، ثم حفظ ببذل المجهود، ثم الثابت عليه بمحافظة حدوده، ومراقبته بمذاكرته على إساءة الظن بنفسه إلى حين أدائه، فلا يقبل رواية من اشتهرت غفلته خلقه بأن كان سهوه ونسيانه أغلب من حفظه، أو مساهلته بعدم اهتمامه بشأن الحديث، وإن وافق القياس لقرابته أصل الضبط بالنسيان أو بعدم الاهتمام.

وأما العدالة: فهي الاستقامة في الدين، ويعتبر كماله بأن يكون المرء منزجرًا عن محظورات دينه، بأن لم يرتكب كبيرة ولم يصر على صغيرة، فلا تقبل رواية الفاسق لفوات أصل العدالة، ولا المستور في زماننا وهو الذي لم يعرف فسقه وعدالته لقصور عدالته.

وأما الإسلام: فهو قبول الدين الحق، والتصديق بما جاء به محمد ﷺ، ولا يكتفي بظاهره وهو نشوءه على طريقة المسلمين، وثبوت الأحكام بتبعية الأبوين بل اعتبر كماله أيضًا، وهو البيان إجمالاً بأن يصف الله تعالى كما هو على سبيل الإجمال، وإن لم يقدر على التفصيل، فلا يقبل رواية الكافر والمبتدع، وإن كان عاقلاً ضابطًا عادلاً في دينه؛ لأنه قد يتعمد الكذب للتعصب في الدين.

وأما عدم الطعن: فهو ألا يكون الراوي مجروحًا في روايته، فلا يقبل رواية المطعون، والطعن إما من الراوي بأن عمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحًا، ومن غيره فأما من الصحابي فيكون جرحًا إن كان فيما لا يحتمل الخطأ، وإلا فلا وإن كان من أئمة الحديث، فإن كان مجملاً بأن يقول: هذا الحديث غير ثابت أو منكر أو مجروح لا يكون جرحًا، وإن كان مفسرًا بما هو جرح شرعًا اتفاقًا، والطاعن من أهل النصحة لا من أهل العداوة والتعصب يكون جرحًا وإلا فلا، وتفصيل جميع ما ذكرنا في كتب الأصول.

* قال بعض المحققين: **(قوله: بمذاكرته)** مع أصحابه حال كونه حين المذاكرة كائنًا.

(قوله: من اشتدت غفلته) أشار به إلى أن الغفلة الضعيفة لا تخل بالرواية لزوالها بما ذكر من بذل المجهود ثم الثبات.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: وعدم الطعن)** المراد بالشرائط ها هنا: شرائط قبول الحديث والعمل به لا شرائط الراوي، ولهذا عدا عدم الطعن منها مع أن أحد نوعي الطعن ما يلحق الحديث من قبل غير روايته، وظاهر أنه ليس من شرط الراوي، بل من شرط العمل بالحديث، وأما شرائط الراوي المذكورة فى كتب المتون فالأربعة الأول، فليتأمل.

واعلم أن العقل هو نور يبصر به القلب المطلوب بعد انتهاء إدراك الحواس بمقابلة توفيق الله تعالى، وعلامتة تظهر فيما يأتى به ويذره، والمعتبر ها هنا كماله، وهو مقدر بالبلوغ، والضبط هو سماع الكلام حق السماع وفهم معناه وحفظ لفظه، والثبات عليه مع المراقبة إلى حين الأداء، وكماله أن ينضم إلى هذا الوقوف على معانيه الشرعية، والعدالة هى الاستقامة، وهى الانزجار عن محظورات دينية، والمعتبر ها هنا ما لا يؤدي إلى الجرح، وهو رجحان جهة الدين وجهة العقل على دواعي الهوى والشهوة.

والإسلام هو الإقرار والتصديق بالله تعالي كما هو بأسمائه وصفاته، وقبول أحكامه وشرائعه، والمعتبر فيه البيان بطريق الإجمال بأن يصدق بكل ما أتى به النبي ﷺ، ثم الطعن الذي يلحق الحديث نوعان: ما يلحقه من قبل راويه، وما يلحقه من قبل غيره، والأول على أربعة أوجه:

الأول: ما أنكره صريحًا.

والثاني: ما يعمل بخلافه قبل الرواية أو بعدها، أو لم يعرف تاريخه.

وثالثها: أن يعين بعض ما احتمله الحديث تأويلاً أو تخصيصًا.

ورابعها: أن يمتنع عن العمل بالحديث.

فالوجه الأول يشترط عدمه فى الأشبه، والوجه الثاني يشترط عدمه إذا كان بعد الرواية، والوجه الثالث لا يشترط عدمه، والوجه الرابع يشترط عدمه؛ لأن ترك العمل بالحديث بمنزلة العمل بخلافه بعد الرواية.

والنوع الثاني من الطعن، وهو ما يلحقه من قبل غير راويه، فأما أن يكون من الصحابة أو من أئمة الحديث؛ إذ لا اعتبار لطعن غيرهما، والأول إما ألَّا يكون من جنس ما يحتمل الخفاء على الطاعن أو يكون، والأول يشترط

عدمه دون الثاني، والثاني ـ أي: الطعن من أئمة الحديث ـ إما أن يكون مبهمًا أو مفسرًا بسبب الجرح الأول لا يشترط عدمه، والثاني يشترط عدمه إن كان مفسرًا بما هو جرح شرعًا متفق عليه.

والطاعن من أهل النصيحة لا من أهل العداوة والمعصية، وما ليس بطعن شرعًا مثل ركض الخيل والمزاح وتحمل الحديث فى الصغر، ومثل الإرسال والاستكثار من فروع الفقة، وأمثال ذلك. كذا قرر فى بعض كتب الأصول.

* **قال الشارح: [(وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى) لأن هذا معنى النبوة والرسالة (صادقين ناصحين) للخلق؛ لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة، وفي هذا إشارة إلى أن الأنبياء ـ عليهم السلام ـ معصومون عن الكذب، خصوصًا فيما يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ الأحكام وإرشاد الأمة، إما عمدًا فبالإجماع، وإما سهوًا فعند الأكثرين، وفى عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل؛ وهو أنهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالإجماع، وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور، خلافًا للحشوية، وإنما الخلاف في أن امتناعه بدليل السمع أو العقل، وأما سهوًا فجوّزه الأكثرون، وأما الصغائر فيجوز عمدًا عند الجمهور، خلافًا للجبائي وأتباعه، وتجوز سهوًا بالاتفاق، إلا ما يدل على الخسة، كسرقة لقمة والتطفيف بحبة، لكن المحققين اشترطوا أن ينبهوا عليه فينتهوا عنه، هذا كله بعد الوحي، وأما قبل الوحي: فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: هذا معنى النبوة والرسالة)** قد سبق التنبيه على أن هذا اختيار الشارح، وأن المشهور قول الجمهور، وهو أن النبوة أعم من الرسالة.

(قوله: أما عمدًا فبالإجماع) إذ لو جاز عليهم التقول والافتراء فيما يبلغونه من الأحكام؛ لأدى إلى إبطال دلالة المعجزة، وهو محال.

(قوله: وأما سهوًا فعند الأكثرين) خلافًا للقاضي أبي بكر، فإنه جوز صدور الكذب عنهم فيما يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ الأحكام سهوًا ونسيانًا، مصيرًا منه إلى عدم دخوله تحت التصديق المقصود بالمعجزة، فإن المعجزة إنما

دلت على صدقه فيما هو متذكر له وعامد إليه، وأما ما كان من النسيان وفلتات اللسان، فلا دلالة لها على الصدق فيه، فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلالتها. هكذا في «المواقف» وغيره.

ومنه يعلم أن الإجماع إنما هو في تعمد الكذب فيما دلت المعجزة على صدقهم فيه، وأن المراد بسائر الذنوب هو ما سوى الكذب فيه، سواء كان كذبًا في غيره أو معصية أخرى، وهو مقتضى ما في «شرح المقاصد».

(قوله: بالإجماع) خالف في ذلك الأرازقة من الخوارج، فجوزوا عليهم الذنب، وكل ذنب عندهم كفر، وقد نبه عليه في «شرح المقاصد» ولم يقيد به هنا.

(قوله: وإنما الخلاف... إلخ) قال القاضي والمحققون من الأشاعرة: إن العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلاً؛ إذ لا دلالة للمعجزة عليه، فامتناع الكبائر عنهم مستفاد من السمع.

وقالت المعتزلة: بناءً على أصلهم الفاسد في القبح العقلي، ووجوب رعاية الأصلح يمتنع ذلك عقلاً؛ لأن ظهور الكبائر عنهم عمدًا يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب، وانحطاط رتبتهم في أعين الناس، فيؤدي إلى النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم، ويلزم منهم إفساد الخلائق وترك استصلاحهم، وردَّ بأن الفساد في الظهور والكلام في الصدور[١].

---

(١) اتفقت الأمة على عصمة الأنبياء -عليهم السلام- لكنهم اختلفوا فى تفاصيلها، وكونها قبل البعثة أو بعدها. ويعلل العصمة القاضى عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة (ص٥٧٣) بقوله: «إن الرسول لابد من أن يكون منزها عن المنفرات جملة كبيرة أو صغيرة؛ لأن الغرض بالبعثة ليس إلا لطف العباد و مصالحهم، وما هذا سبيله، فلا بد من أن يكون مفعولاً بالمكلف على أبلغ الوجوه، ومن ذلك ما ذكر من أنه تعالى لابد أن يجنب رسوله ﷺ ما ينفر عن القبول منه؛ لأنه لولم يجنبه عما هذا حاله لم يقع القبول منه؛ ولأن المكلف لا يكون أقرب إلى ذلك إلا على ما قلناه، فيجب أن يجنبهم الله تعالى عن سائر ما له حظ فى التنفير؛ ولذلك جنب الله تعالى رسوله ﷺ عن الغلظة والفظاظة، و ذكر علته فقال: ﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ =

(**قوله: فجوَّزه الأكثرون**) المختار خلافه كما في «شرح المواقف» وغيره.

(**قوله: ويجوز سهوًا بالاتفاق**) كذا في «المواقف» أيضًا، وفيه نظر، فقد نقل عن الأستاذ إسحاق الشهرستاني وعياض المنعم، وحكاه ابن برهان عن اتفاق المحققين؛ أي: من الأشعرية كالجاحظ والنظام والأصم والجعفر بن بشر.

※ قال العصام: (**قوله: لأن هذا معنى النبوة والرسالة**) وصف المصنف ـ رحمه الله تعالى ـ الأنبياء بأربعة أوصاف، وجعل الشارح الاثنين معنى النبوة والرسالة، والآخرين من مقتضياتها والظاهر أن الأربعة من مقتضياتها؛ إذ النبوة بمقتضى تعريف الرسول كون الإنسان مبعوثًا لتبليغ الأحكام لا نفس التبليغ والإخبار، فالتبليغ أيضًا لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة.

وفيه نظر؛ لأنه يكفي فائدة للبعثة أن ينال النبي ثواب النبوة بأن يكون بعيدًا من قوم بعث إليهم، فيقطع مسافة فيها مشاق كثيرة للتبليغ ويموت قبل الوصول إليهم، كما نقل عن الشيخ العربي ـ قدس سره ـ أنه ذكر في استغناء الحق: إنه بعث نبيًا إلى قرية وسلط عليه في سبيله ذئبًا أهلكه، وكأنه قصد بوصفهم كلهم بالتبليغ رد ما ذكره الشيعة أنه يجوز أن يخفي النبي دعوته تقية.

فإن قلت: الصدق والنصيحة في الجملة يكفي فائدة للبعث، فكيف تبطل الفائدة لولا العصمة عن الكذب وعدم النصيحة؟

قلت: إذا احتمل تبليغهم الكذب ولم يبقَ وثوق تبليغهم لم يكن للبعث فائدة؛ إذ لا يقبل منهم حكم أصلاً، وكونهم ناصحين لخلق الله مطلقًا حتى إنفسهم؛ يعني: مشفقين في الدين يقتضي عصمتهم عن الذنب مطلقًا، ففيه إشارة إلى عصمتهم من الذنوب، وإغناء عن ذكر الصدق، إلا أنه صرح به

= والغاية التي لأجلها جاءت الرسالات هى اللطف بالعباد، ولتحقيق ذلك اللطف لابد أن يعصم الله تعالى الرسل عن الكبائر والصغائر؛ لئلا ينفر الناس من قبول دعوتهم فيجب العصمة كما يرى المعتزلة.

- أما أهل السنة؛ فإنهم وإن كان يقولون بأهمية عصمة فى الأنبياء إلا أنهم لا يقولون بوجوبها لبطلان أصل الوجوب على الله تعالى عندهم.

وقدمه؛ لمزيد اهتمام به؛ لأنه ملاك النبوة ومقتضى التأييد بالمعجزة، فالأولى أن يقوله: وفي هذا إشارة إلى أن الأنبياء معصومون عن الذنب خصوصًا عن الكذب خصوصًا فيما يتعلق... إلخ.

(**قوله: أما عمدًا فبالإجماع**) الإجماع على عدم تعمدهم الكذب مقيد بدعوى الرسالة، وما يبلغونه من الله تعالى على ما ذكر في «المواقف»، ولا يعم غيره على ما يستفاد من كلام الشارح.

وقوله: «**هذا كله بعد الوحي**» لا يلائم قوله: «معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالإجماع، وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور... إلى آخره» فإنه يقتضي أن يكون الكلام في سائر الذنوب بعد الوحي وقبله كالكلام في الكفر.

* قال ولي الدين: (**قوله: فإنه يقتضي... إلخ**) وأنت خبير بأن الملائم لقوله: «لا يلائم» أن يقول: «فإنه يشعر... إلخ».

* قال الخيالي: (**قوله: أما عمدًا فبالإجماع**) أي: الكذب عمدًا فيما يتعلق بأمر الشرائع باطل بالإجماع؛ إذ لو جاز لبطل دلالة المعجزة وهو محال، وهكذا في السهو.

وقال القاضي: دلالة المعجزة فيما تعمد إليه، وأما ما كان بلا عمد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة.

(**قوله: وفي عصمتهم عن سائر الذنوب) يعني به: ما سوى الكذب في التبليغ.**

(**قوله: أو العقل**) وهو مذهب المعتزلة، قالوا: صدور الكبيرة يؤدي إلى النفرة المانعة عن الانقياد، وفيه فوات الاستصلاح والغرض من البعثة، ويرد عليه أن الفساد في الظهور والكلام في الصدور.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: (**قوله: إذ لو جاز... إلخ**) يعني: لو جاز كذب النبي في الأحكام التبليغية جوازًا وقوعيًا لبطل دلالة المعجزة على صدقه، فيما أتى به من الله تعالى مع أن دلالة المعجزة على صدقه دلالة عادية قطعية، إنما قيدنا الجواز بالوقوعي؛ لأن الجواز العقلي لا ينافي الدلالة

العادية، فإنا نعلم بالضرورة أن جبل أُحد لم ينقلب ذهبًا مع جوازه في نفسه.

(قوله: وهكذا في السهو... إلخ) أي: هكذا لا يجوز صدور الكذب عنه في الأحكام التبليغية سهوًا عند الأستاذ وجمهور المحققين؛ لاستلزامه إبطال دلالة المعجزة على صدقه في جميع ما أتى به مطلقًا، وقال القاضي... إلخ، فإن القاضي الباقلاني على أنه يجوز صدور الكذب عنه في الأحكام التبليغية سهوًا؛ لأن دلالة المعجزة في الأحكام التي تعتمد وتقصد إليه، وأما ما يصدر بلا عمد وقصد، فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة، فلا ينافي جواز الكذب سهوًا لدلالة المعجزة هذا، والمعتمد أنه لا يجوز الكذب عنهم في الأحكام التبليغية مطلقًا.

(قوله: يعني: به ما سوى الكذب في التبليغ) أي: في الأحكام التبليغية كذبًا كان أو غير كذب كسائر الذنوب والمعاصي.

(قوله: ويرد عليه... إلخ) أي: يرد على ما قالوا: أنه لو تمَّ لدلَّ على أنه يمتنع ظهور الكبيرة عنهم؛ لأنه الموجب للنفرة والكلام في أنه يمتنع صدور الكبيرة عنهم، فلا يكون الدليل مطابقًا للمقصود.

❋ قال بعض المحققين: **(قوله: لو تمَّ)** أشار به إلى أنه يمكن منع قولهم: «صدور الكبيرة يؤدي إلى النفرة المانعة» من الانقياد بسند أنه وإن كان صدور الكبيرة عن غير الأنبياء مؤديًا إلى النفرة المذكورة، لكن لم لا يجوز ألا يكون الصدور عن الأنبياء كذلك، ويكون هذا من جملة خوارق عاداتهم، ومن ضمن معجزاتهم لا بتلقي ذلك من دليل.

❋ قال أحمد بن خضر: **(قوله: فلا يدخل تحت التصديق... إلخ)** فإن المعجزة إن دلت على صدقه ففيما هو متذكر له وعامد إليه، وأما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه، فلا يلزم من الكذب هناك نقص لدلالتها. كذا في «شرح المواقف».

(قوله: ويرد عليه أن الفساد في الظهور... إلخ) يعني: إنا لا نسلم أن صدور الكبيرة يؤدى إلى النفرة المذكورة، وإنما يؤدي إليها ظهورها، وكلامنا في الصدور دون الظهور.

* قال شجاع الدين: **(قوله: فيما يتعلق بأمر الشرائع)** أي: في تبليغ الأحكام ودعوى الرسالة.

(قوله: إذ لو جاز... إلخ) أي: لو جاز الكذب عمدًا فيما دلت المعجزة على صدقهم فيه دلالة قطعية لأدى إلى إبطال دلالة المعجزة، وهو محال.

(قوله: وهو) أي: بطلان دلالة المعجزة دلالة قطعية.

(قوله: وهكذا في السهو) عند الأكثر؛ أي: لو جاز الكذب سهوًا فيما يتعلق بأمر الشرائع؛ أي: في تبليغ الأحكام لبطل دلالة المعجزة، وهو محال.

(قوله: وقال القاضي: دلالة المعجزة فيما تعمد إليه) فإن المعجزة إنما دلت على صدق النبي ﷺ فيما هو متذكر له وقاصد إليه، فلو جاز الكذب فيه لزم بطلان دلالة المعجزة، وهو محال.

(قوله: وأما ما كان بلا عمد... إلخ) أي: وأما ما كان من نسيان النبي ﷺ فلا دلالة للمعجزة على صدقه فيه، فلا يلزم من الكذب بطلان دلالة المعجزة.

(قوله: تحت التصديق بالمعجزة) أي: لا تدل المعجزة على صدق النبي ﷺ فيه؛ لأن الاحتياج إلى المعجزة فيما يدعي ويقصد ولا قصد هنا، فلا يكون فيه معجزة.

(قوله: إن الفساد في الظهور) أي: في ظهور الكبيرة عن الأنبياء.

(قوله: والكلام في الصدور) أي: صدور الكبيرة عن الأنبياء ودليل المعجزة لا يدل على فساد صدور الكبيرة عنهم، وأجيب عنه بأن جواز صدور الكبيرة عنهم يستلزم جواز ظهورها عنهم بالضرورة العادية، وفساد اللازم يستلزم فساد الملزوم.

*** قال الشارح: [وذهبت المعتزلة إلى امتناعها؛ لأنها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم، فتفوت مصلحة البعثة، والحق منع ما يوجب النفرة، كعهر الأمهات والفجور والصغائر الدالة على الخسة، ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده، ولكنهم جوزوا إظهار الكفر تقية، إذا تقرر هذا، فما نقل عن الأنبياء مما يشعر بكذب أو معصية، فما كان منقولاً بطريق الآحاد**

فمردود، وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره إن أمكن، وإلا فمحمول على ترك الأولى، أو كونه قبل البعثة، وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة].

* قال الملا أحمد الجنيدي: و«العهر» بفتح فسكون أو بفتحتين هو: الزنا.

و«الشيعة» بكسر المعجمة وسكون التحتانية: هم الذين شايعوا عليًا، وقالوا: إنه الإمام الحق بالنفس، وإن الإمامة لا تخرج عنه، ولا عن أولاده.

(قوله: إظهار الكفر تقية) أي: عند خوف الهلاك؛ لأن إظهار الإسلام حينئذٍ إلقاء النفس في التهلكة، وردَّه في «المواقف» بأنه يفضي إلى إخفاء الدعوة بالكلية إذا ولى الأوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف، بسبب قلة الموافق أو عدمه، ونقضه أيضًا شارحه بدعوة إبراهيم وموسى في زمن نمروذ وفرعون مع شدة خوف الهلاك، وأنت خبير بأن الجواز لا ينافي العدم على أنه يجوز أن ينتفي خوف الهلاك في بعض الصور بإعلام من الله تعالى.

* قال العصام: **(قوله: فما كان منقولاً بطريق الآحاد)** سواء بلغ حد الشهرة أو لا فمردود؛ لأن نسبة الخطأ إلى الرواة أهون من نسبة المعاصي إلى الأنبياء، وما كان بطريق التواتر فقسمان: ما يمكن حمل خصوصياتها على أمور نخرجها عن كونها ذنوبًا، كحمل قول إبراهيم عليه السلام: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ [الصافات: ٨٩] على إني أسقم فيما بعد، فيحمل عليه إن أمكن، وإلا فيحمل لفظ الذنب الواقع فيه على ترك الأولى أو كونه قبل البعثة أو على الصغيرة، والحمل على ترك الأولى أنسب بمنصب النبوة، وعلى الصغيرة بلفظ الذنب والتوبة إلى غير ذلك.

ورجح الشارح الأول فاختاره، وسوى بينهما في «المواقف»، وبما قررناه اندفع ما يقال: إنه لا تقابل بين الحمل على ترك الأولى والصرف عن الظاهر، ولم يحتج إلى تخصيص الصرف عن الظاهر لما سوى الحمل على ترك الأولى؛ لضرورة تصحيح التقابل، أو بصرف النسبة إلى غيرهم بأن يكون التوجيه الأول من قبيل التجوز في النسبة، والثاني من قبيل التجوز في الطرف.

* قال الكفوي: **(قوله: ولم يحتج إلى تخصيص الصرف عن الظاهر)**

حاصله: إن ما ذكره أولى مما ذكره القائل، وأنت خبير بأن الأمر بالعكس فإن حمل الخصوصيات على أمور تخرجها عن كونها ذنوبًا، وحملها على ترك الأولى من نوع واحد، بل بينهما تقابل العام بالخاص كما كان قبل التوجيه كما لا يخفى، فلا تنحسم الشبهة بذلك بخلاف ما ذكره القائل ثانيًا، بل نقول: ما ذكره تخصيص للصرف عن الظاهر بنوع واحد مما سوى الحمل على ترك الأولى، فلا يحسن التقابل، بل يلزم القصور في بيان الشارح بخلاف ما ذكره القائل أولاً فإنه تخصيص له بما يندرج فيه كل نوع من أنواع ما سوى الحمل عل ترك الأولى.

* قال ولي الدين: **(قوله: اندفع ما يقال... إلخ)** قائله المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: جوزوا إظهار الكفر تقية)** أي: خوفًا؛ لأن إظهار الإسلام حينئذ إلقاء النفس في التهلكة، ورد بأنه يفضي إلى إخفاء الدعوة بالكلية؛ إذ أولى الأوقات بالتقية وقت الدعوة، وأيضًا منقوض بدعوة إبراهيم وموسى - عليهما السلام - في زمن نمروذ وفرعون مع شدة خوف الهلاك، وفيه بحث؛ لجواز دفع خوف الهلاك في بعض الصور بإعلام من الله تعالى.

(قوله: فمصروف عن ظاهره) أي: بطريق صرف النسبة إلى غيرهم، فإن الحمل على ترك الأولى ونحوه صرف عن الظاهر أيضًا، وفيه توجيه آخر بحمل العام على ما عدا الخاص المقابل.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: إذ أولى الأوقات)** بالتبعية وقت الدعوة لقلة الموافقين، بل عدمها وكثرة المخالفين.

(قوله: فيه بحث... إلخ) هذا وارد على كلا وجهي الرد، وليس خاصًا بقوله: «وأيضًا منقوض بدعوة... إلخ» كما توهم، وحاصله أنه يجوز أن يكون دفع الخوف في بعض الصور، وفي بعض الأوقات بإعلام من الله تعالى كما أعلم الله تعالى موسى وهارون دفعة بقوله: ﴿لَا تَخَافَآ إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ﴾ [طه: ٤٦].

(قوله: أي: بطريق صرف النسبة إلى غيرهم... إلخ) يعني: إن المراد

بصرف الظاهر هو الفرد الخاص، وهو صرف نسبة الذنب إلى غير الأنبياء كما في قوله تعالى في حق آدم وحواء: ﴿جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا﴾ [الأعراف: ١٩٠] أي: جعلا أولادهما له شركاء، بدليل قوله تعالى: ﴿عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٠] وإنما قلنا: إن المراد ذلك؛ لأن الحمل على ترك الأولى أيضًا صرف عن الظاهر، فلا يحسن المقابلة بينهما.

(قوله: وفيه توجيه... إلخ) أي: في عبارة الشارح توجيه آخر بأن المراد بصرف الظاهر ما عدا ترك الأولى محل العام على ما عدا الخاص بقرينة المقابلة.

※ قال بعض المحققين: **(قوله: كما أعلم الله تعالى موسى... إلخ)** وكما أعلم نبينا ﷺ بقوله: ﴿وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ [المائدة: ٦٧].

(قوله: نسبة الذنب) أي: المنسوب ظاهر إلى الأنبياء، وقوله: «إلى غير الأنبياء» صلة الصرف.

※ قال أحمد بن خضر: **(قوله: إلقاء النفس في التهلكة)** وقد نهى عنه بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥].

(قوله: وقت الدعوة) للضعف بسبب قلة الموافقين أو عدمهم وكثرة المخالفين.

(قوله: بطريق صرف النسبة إلى غيرهم) كما في قوله تعالى في حق آدم وحواء عليهما السلام: ﴿جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا﴾ [الأعراف: ١٩٠] أي: جعل أولادهما له شركاء بدليل قوله تعالى: ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٠] ويمكن أن يكون المراد بالصرف عن الظاهر ما يقابل الحمل على ترك الأولى، وكونه قبل البعثة. كذا قيل.

(قوله: بحمل العام على ماعدا الخاص المقابل) بمعنى: إنهم معصومون عن غير ما نقل عنهم.

※ قال شجاع الدين: **(قوله: لأن إظهار الإسلام حينئذٍ)** أي: حين خوف الهلاك.

(قوله: إلقاء النفس في التهلكة) وإلقاء النفس في التهلكة حرام.

(قوله: ورد بأنه يفضي... إلخ) أي: جواز إظهار الكفر عند الخوف، وهو بديهي البطلان، وقوله: «يفضي... إلخ» صرح به في «شرح المواقف».

(قوله: إلى إخفاء الدعوة بالكلية) وترك تبليغ الرسالة.

(قوله: وقت الدعوة) أي: في ذلك الوقت لقلة الموافق وكثرة المخالف، فيكون الخوف فيه أزيد.

(قوله: وأيضًا منقوض) أي: دليلهم.

(قوله: وفيه بحث) اعلم أن الجمهور لما ادعوا البداهة في بطلان مدعى الشيعة؛ أعني: جواز إظهار الكفر عند خوف الهلاك كان ذلك في قوة دعوى البداهة في جواز إظهار الإسلام، بل في وجوبه، ولذا لم يتعرض للمقدمة القائلة بأن الإظهار إلقاء النفس في التهلكة بالمنع، بل نقض دليلهم بدعوة مسلمة عندهم إلزامًا لهم فلا طريق لهم أن يمنعوا مقدمة في أجزاء الدليل بمادة النقض، فلا تغفل.

(قوله: أي: بطريق صرف النسبة إلى غيرهم) أي: المراد بالمصروف عن المطلوب هو المصروف الخاص بهذا الطريق، فلا ينافيه جعل ترك الأولى مقابلاً له، فتدبر.

(قوله: بحمل العام على ما عدا الخاص) أي: العام هو المصروف عن ظاهره والمصروف عن المطلوب العام لما جعل مقابلاً بالمصروف عن الظاهر الخاص أريد به ماعدا الخاص.

* **قال الشارح: [(وأفضل الأنبياء ـ عليهم السلام ـ محمد ﷺ) لقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ [آل عمران: ١١٠] ولا شك أن خيرية الأمة بحسب كمالهم في الدين، وذلك تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه، والاستدلال بقوله ﷺ: «أنا سيد ولد آدم ولا فخر»(١) ضعيف؛ لأنه لا يدل على كونه أفضل من آدم، بل من أولاده].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: بحسب كمالهم في الدين)** أي: كما

---

(١) تقدم تخريجه.

يشير إليه تمام الآية، وهو قوله تعالى: ﴿تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠] وحديث: «**أنا سيد ولد آدم**»[١] سبق تخريجه.

(قوله: لأنه لا يدل... إلخ) قد يقال: المراد النوع الإنساني كما هو المتعارف المتبادر، والأولى التمسك بحديث «الصحيحين»: «**أنا سيد الناس يوم القيامة**»[٢]، أو بحديث الترمذي: «**أنا أكرم الأولين والآخرين على الله ولا فخر**»[٣].

* قال العصام: **(قوله: ولا شك أن خيرية الأمة بحسب كمالهم في الدين، وذلك تابع لكمال نبيهم)** فيه بحث؛ لجواز كون الترجيح بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقلهم وقوة إيمانهم وكثرة أعمالهم، والآدمي وبنو آدم أشهر في نوع الإنسان بحيث يشمل آدم وحواء دون ولد آدم، فمن لم يفرق بين بني آدم وولد آدم فجعل الحديث دليلاً على كونه ﷺ أفضل من آدم فقدسها، وقد يجعل دليلاً بمعونة أن نوحًا أو إبراهيم أو موسى أو عيسى - على اختلاف الأقوال - أفضل من آدم، والأفضل من الأفضل أفضل، لكن هذا الحكم اختلافي؛ لأن بعضهم قال: آدم أفضل منهم، فبناء أفضليته ﷺ يجعلها خلافية، على أن الحديث خبر الواحد فلا يفيد اليقين، والاستدلال بقوله ﷺ: «**أنا أكرم الأولين والآخرين عند الله ولا فخر**»[٤] أتم.

* قال الخيالي: **(قوله: ولا شك أن خيرية الأمة... إلخ)** فيه منع ظاهر؛ لجواز أن تكون الخيرية بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقلهم وقوة إيمانهم وكثرة أعمالهم.

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه البخاري (٤٤٣٥)، ومسلم (١٩٤)، والترمذي (٢٤٣٤)، وأحمد (٩٦٢١)، والنسائي في الكبرى (١١٢٨٦)، وابن أبي شيبة (٣١٦٧٤)، والحاكم (٨٧١٢) والخرائطي في مكارم الأخلاق (٥٢٩)، وابن عساكر (١٠/٣١٣)، وأبو نعيم في الحلية (٤/٣٤٩).

(٣) تقدم تخريجه. (٤) تقدم تخريجه.

(قوله: لأنه لا يدل على كونه... إلخ) قد يقال: المراد بأولاد آدم في العرف: هو نوع الإنسان، وهو المتبادر أيضًا، وفيه ما فيه.

وقد يوجه أيضًا بأن في أولاده من هو أفضل منه، كنوح أو إبراهيم أو موسى أو عيسى ـ عليهم السلام ـ على اختلاف الأقوال، وفيه ضعف أيضًا؛ إذ قد قيل بأن آدم عليه السلام هو الأفضل؛ لكونه أبا البشر، والأولى أن يستدل بقوله ﷺ: **«أنا أكرم الأولين والآخرين على الله ولا فخر»**(١).

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: وفيه ما فيه)** أي: فيه من التكلف ما فيه بأن دعوى كون أولاد آدم عليه السلام حقيقة عرفية في نوع الإنسان، ودعوى التبادر غير مسموعة، ومجرد الاحتمال لا يكفي في الاستدلال.

(قوله: وقد يوجه) أي: قد يوجه الاستدلال بهذا الحديث؛ بأنه يدل على أنه ﷺ أفضل أولاد آدم عليه السلام، ولا شك أن في أولاده من هو أفضل منه على اختلاف الأقوال؛ فقيل: إنه نوح؛ لكثرة عبادته مع طول عمره.

وقيل: إبراهيم؛ لزيادة توكله واطمئنانه.

وقيل: موسى؛ لكونه كليم الله ونجيه.

وقيل: عيسى؛ لأنه روح الله وصفيه.

والأفضل من الأفضل أفضل، فيكون نبينا أفضل من آدم أيضًا، وهو الظاهر.

(قوله: والأولى أن يستدل بقوله: «أنا أكرم الأولين... إلخ»(٢) وأما قوله ﷺ: **«لا تخيروني على أخي موسى»**(٣)، **«وما ينبغي لأحد أن يقول: أنا خير من يونس بن متى»**(٤) فتواضع منه، ويجوز أن يكون توقفًا منه قبل علمه

---

(١) تقدم تخريجه. (٢) تقدم تخريجه.

(٣) أخرجه البخاري (٢٢٨٠)، ومسلم (٢٣٧٣)، وأبو داود (٤٦٧١)، وأحمد (٧٥٧٦)، والطحاوي (٤/ ٣١٥).

(٤) أخرجه البخاري (٣٢٣٢)، ومسلم (٢٣٧٧)، وأحمد (٢١٦٧)، وأبو داود (٤٦٦٩)، وابن حبان (٦٢٤١)، وأبو عوانة (٣٩٠)، والطيالسي (٢٥٣١)، وابن أبي شيبة (٣١٨٦٢).

بكونه أفضل، أو منعًا منه في أصل معنى النبوة على ما أُشير إليه بقوله تعالى: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٥].

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: لجواز أن تكون الخيرية بحسب سهولة... إلخ)** قيل: إن إضافة الخير إلى الأمة يشعر بالحيثية؛ أي: بحيثية كون خيريتهم من حيث كونهم أمة له ﷺ فلا يرد المنع المذكور، وفيه أنه توجيه آخر غير التوجيه الذي في الشرح، تأمل.

* قال شجاع الدين: **(قوله: فيه منع... إلخ)** إن لفظ لا شك من ألفاظ البداهة، فهم ادعوا البداهة في أن خيرية الأمة بحسب كمالهم في الدين فلا يرد منه.

(قوله: بحسب سهولة انقيادهم) من غير نزاع.

(قوله: وفيه ما فيه) أي: على تقدير تسليم ما ذكر لا يخرج الاستدلال عن الضعف.

(قوله: وقد يوجه) أي: الاستدلال المذكور.

[القول في الملائكة]

* **قال الشارح**: [(والملائكة عباد الله تعالى العاملون بأمره) على ما دلَّ عليه قوله تعالى: ﴿لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ ۝٢٧﴾ [الأنبياء: ٢٧]. ﴿لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ﴾ [الأنبياء: ١٩] (لا يوصفون بذكورة ولا أنوثة) إذا لم يرد بذلك نقل ولا دل عليه عقل، وما زعم عبدة الأصنام أنهم بنات الله تعالى محال باطل، وإفراط في شأنهم، كما أن قول اليهود: «إن الواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله بالمسخ» تفريط وتقصير في حالهم].

* قال العصام: **(قوله: والملائكة عباد الله... إلخ)** أي: مملوكون لله، في «القاموس»: العبد: الإنسان حرًّا كان أو رقيقًا والمملوك، وقد تضمن وصفهم بالعبودية رد كونهم بنات الله؛ إذ الولادة تنفي الملك، ووصفهم بقوله: «العاملون بأمره دون العصمة» لأن الثابت بالأدلة مجرد ذلك، وأما العصمة نفيًا وإثباتًا؛ فأدلتها متعارضة ظنية لا تفيد العلم واليقين، وعدم ورود نقل الأدلة وعدم دلالة عقل في الذكورة والأنوثة لا نفيًا ولا إثباتًا يقتضي عدم الوصف بالذكورة والأنوثة، وعدم الوصف بنفيهما أيضًا؛ لأن عدم الدليل على شيء من الطرفين يقتضي التوقف.

ولا دلالة لقوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا﴾ [الزخرف: ١٩] على نفي الأنوثة؛ لأنه يحتمل أن يكون الذم على جعل الجميع إناثًا، وليس لك أن تستدل على الوصف بالذكورة والأنوثة بأن ظاهر استثناء إبليس عن الملائكة دل على أنه ملك وإثبات الذرية له في قوله تعالى: ﴿أَفَتَتَّخِذُونَهُۥ وَذُرِّيَّتَهُۥٓ أَوْلِيَآءَ﴾ [الكهف: ٥٠] دلَّ على أن له أنثى، فثبت الذكر والأنثى للملك؛ لأن الاستثناء يعارضه ما يخرج دلالته عن الملائكة عن كونها

قطعية، ولعل جعلهم الملائكة بنات الله؛ لسترهم عن الأعين، وذلك يليق بالبنات، ولذلك ظهر عيسى عليه السلام ولم يستتر.

* **قال الشارح: [فإن قيل: أليس قد كفر إبليس وكان من الملائكة، بدليل صحة استثنائه منهم؟ قلنا: لا، بل ﴿كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ﴾ [الكهف: ٥٠] لكنه لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة ورفع الدرجة، وكان جنيًّا واحدًا مغمورًا بالعبادة فيما بينهم صح استثناؤه منهم تغليبًا. وأما هاروت وماروت: فالأصح أنهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة، وتعذيبهما إنما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الأنبياء على الزلة والسهو، وكانا يعظان الناس، ويعلمان السحر، ويقولان: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ [البقرة: ١٠٢] ولا كفر في تعليم السحر، بل في اعتقاده والعمل به].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وكان من الملائكة)** وإلا لم يتناوله لأمر بالسجود، فلم يكن فاسقًا عن أمر ربه، وقد يجاب بأن الأمر للأعلى أمر للأدنى.

(قوله: بدليل صحة استثنائه) إذ الأصل في الاستثناء الاتصال.

(قوله: تغليبًا) أي: استثناء طريق صحة اتصاله التغليب في المستثنى منه، وحقيقة المعنى: وإذ قلنا لجماعة منهم: إبليس.

(قوله: بل في اعتقاده) أي: اعتقاد أنه مأذون فيه من قبل الله تعالى لا في اعتقاد صحته، فإنه حق لا مرية فيه.

(قوله: والعمل به) أي: بناءً على أنه يتضمن الكفر؛ إذ لا يؤثر بدونه، فإن أمكن سحر لا يتضمنه لم يكن كفرًا.

قال الشيخ أبو منصور: القول بأن السحر كفر على الإطلاق خطأ بل فيه تفصيل، فإن ذلك رد ما لزم من شرائط الإيمان، فهو كفر وإلا فلا.

* قال الخيالي: **(قوله: بدليل صحة استثنائه)** إذ الأصل في الاستثناء هو الاتصال، وأيضًا لو لم يندرج في الملائكة لم يتناوله أمرهم بالسجود، فلِمَ وجد فسقه عن أمر ربه؟ وقد يجاب بأن أمر الأعلى يتضمن أمر الأدنى بلا مرية.

(قوله: صحَّ استثناؤه منهم تغليبًا) فحينئذ يكون الأمر بالسجدة لجماعة فيهم إبليس، وعبَّر عنهم بالملائكة تغليبًا.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: إذ الأصل في الاستثناء... إلخ)** أي: الاستثناء الحقيقي هو المتصل؛ لأن الاستثناء الإخراج فلا يتصور الإخراج بدون الدخول، وأما المنقطع فيسمى استثناء بطريق المجاز، فليس قسمًا منه حقيقة، وإنما جعلوه قسمًا نظرًا إلى الظاهر.

(قوله: وقد يجاب عنه بأن أمر الأعلى... إلخ) أي: وقد يجاب عن الاعتراض المذكور بقوله: «فإن قيل: ليس قد كفر... إلى آخره» بأن الجن أيضًا مأمورون مع الملائكة، إلا أنه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم للقطع بأن أمر الأعلى يستلزم أمر الأدنى، فإنه إذا علم أن الأكابر مأمورون بالتذلل علم أن الأصاغر أيضًا مأمورون به، فالضمير في قوله: ﴿فَسَجَدُوٓاْ﴾ [الإسراء: ٦١] راجع إلى القبيلتين، كأنه قال: فسجد المأمورون إلا إبليس، وفيه تأمل ظاهر.

(قوله: فحينئذ يكون) إشارة إلى الفرق بين هذا الجواب والجواب المذكور بقوله: «وقد يجاب» يعني: فعلى هذا الجواب يكون الأمر بالسجود لجماعة من الملائكة كان إبليس داخلاً فيهم، وعبَّر عنهم بالملائكة تغليبًا للأكثر على الأقل أو الأشرف على الأدنى، فالاستثناء على هذا حقيقة؛ لكونه داخلاً فيهم لكن تسميته ملكًا مجازيًا باعتبار التغليب بخلاف الجواب السابق، فإنه لا حاجة فيه إلى تسميته ملكًا على سبيل التغليب؛ لأن محصله: إن الأمر للفريقين إلا أنه استغنى بذكر أحدهما عن الآخر.

* قال بعض المحققين: **(قوله: راجع إلى القبيلتين)** لقائل أن يقول: هذا منافٍ للآية الأخرى المصرحة بنسبة السجدة إلى الملائكة، وهي قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٧٣﴾ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ [ص: ٧٣-٧٤] ويمكن أن يكون التأمل إشارة إلى هذا.

(قوله: وفيه تأمل ظاهر) نقل عنه وجه التأمل أن الأعلى لما فيه من الخصوصية إذا كان مأمورًا لا يكون الأدنى أيضًا مأمورًا لما أنه ليس فيه تلك. انتهى.

وفيه إن مطلق الأمر وإن كان كذلك لكن المراد هنا الأمر بالتذلل، ولا شبهة في أن أمر الأعلى بالتذلل يستلزم أمر الأدنى به كما لا يخفى، فالتعويل في توجيه التأمل على ما ذكرناه آنفًا.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: إذ الأصل في الاستثناء هو الاتصال)** أي: دون الانقطاع.

(قوله: وقد يجاب بأن أمر الأعلى... إلخ) يعني: يجوز أن تكون الجن مأمورين مع الملائكة، لكنهم استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم، فإنه إذا علم أن الأكابر مأمورون بالتذلل لأحد علم أن الأصاغر أيضًا مأمورون به، والضمير في «فسجدوا» للقبيلين كأنه قال: فسجد المأمورون بالسجود إلا إبليس لعنة الله عليه.

* قال شجاع الدين: **(قوله: هو الاتصال)** أي: دخول المستثنى في المستثنى منه.

[الكتب التي أنزلت على الأنبياء]

* **قال الشارح**: [(ولله تعالى كتب أنزلها على أنبيائه، وبيَّن فيها أمره ونهيه ووعده ووعيده) وكلها كلام الله تعالى، وهو واحد، وإنما التعدد والتفاوت في النظم المقروء والمسموع، وبهذا الاعتبار كان الأفضل هو القرآن، ثم التوراة والإنجيل والزبور، كما أن القرآن كلام واحد ولا يتصور فيه تفضيل، ثم باعتبار الكتابة والقراءة يجوز أن يكون بعض السور أفضل كما ورد في الحديث. وحقيقة التفضيل: إن قراءته أفضل؛ لما أنه أنفع، أو ذكر الله تعالى فيه أكثر، ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض أحكامها].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وهو واحد)** أي: من حيث إنه كلام الله تعالى؛ لأنه صفته الأزلية التي لا تكثر لها في نفسها وبحسب ذاتها، وإن تعدد وتفاوت من حيث خصوصيات النظم المقروءة، فكان نظم الإنجيل غير نظم التوراة مثلاً، وكان القرآن أفضل مما سواه.

(قوله: لا يتصور فيه تفضيل) أي: من حيث هو كلام الله تعالى؛ لأنه واحد من تلك الحيثية، وإن تفاوت المقروء باعتبار قراءته، فكان بعضه أفضل تلاوة؛ لاشتماله على صفة فاضلة مثل كونه أنفع كسورة العصر، فإن فيها الحث على الإيمان والعمل الصالح والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وغير ذلك، أو ذكر الله فيه أكثر كسورة الإخلاص بالقياس إلى ما ليس كذلك كسورة أبي لهب، هذا ما ذهب إليه جماعة، واختاره الإمام النووي وغيره.

والمنقول عن الشيخ أبي الحسن والقاضي أبي بكر خلافه، وإنه لا يقال في كلام الله: إن بعضًا منه أفضل من بعض، وكأنه طرد المنع في النظم دفعًا لإيهام التفاضل في النفسي، كما طرد المنع من القول بأنه مخلوق خشية إيهام خلق النفسي.

(قوله: كما ورد في الحديث) أي: كما أخرج البخاري وغيره أن النبي ﷺ قال لأبي سعيد ابن العلي: «**لأعلمنك أعظم سورة في القرآن**»(١) ثم فسرها بسورة ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: ٢].

(قوله: وبعض أحكامها) ذهب بعضهم إلى أنه تعالى نسخ جميعها، وأن ما ثبت لنا من الأحكام التى وافقت ما كان فيها فبشرع جديد مختص بنا، قيل: والأول هو الصحيح.

* قال العصام: **(قوله: ولله تعالى كتب أنزلها على أنبيائه)** لم يذكر عدد الكتب إشارة إلى أن العدد لم يثبت بدليل يفيد اليقين، فالأولى ترك العدد في التسمية؛ لئلا يخرج كتاب أو يدخل غير كتاب، على أن ما ورد أن الكتب مائة وأربع ينافيه ما ورد: «**إن المرسلين ثلاثمائة وثلاثة عشر**»(٢) لأن الرسول من له كتاب وشريعة، ودفع التنافي يحوج إلى التكلف، ولم يقل: «أنزلها على رسله» مع أن الكتاب من بين الأنبياء مخصوص بالرسل؛ لأنه يقتضي أن يكون المنزل عليه رسولاً قبل إنزال الكتاب، فليس ترك على رسله خلاف الأولى كما يتوهم، بل لاختيار الأولى.

وقوله: «**وبيَّن فيها أمره ونهيه**» ينتقض بالزبور؛ لأنه لم يكن فيه إلا الثناء والأدعية، وقوله: «وهو واحد» فسر بأن الكل متحد في كونها كلام الله تعالى غير متفاوتة في تلك الصفة، وإنما التعدد والتفاوت في النظم المقروء المسموع، وفيه أنه لا فائدة في هذا الحكم، وقد يفسر قوله: «وكلها كلام الله» بأن الكل دال على كلام الله تعالى، ويجعل قوله: «وهو واحد» بمعنى: إن كلام الله واحد لا تعدد فيه، وهو بعيد عن العبارة جدًّا.

والمتجه أن المراد أن كلام الله تعالى واحد في نفسه، وإنما التعدد باعتبار وجوده اللفظي، وكذا ترجيح البعض على البعض، وهو المراد

---

(١) أخرجه البخاري (٤٦٤٧)، وأحمد (١٨٣٢٨)، وأبو داود (١٤٦٠)، والطيالسي (١٣٥٠)، والبيهقي في سننه (٤١٠٠)، وأبو نعيم في المعرفة (٦٢١٢).

(٢) أخرجه الحاكم (٤١٦٦)، والبيهقي في شعب الإيمان (١٣١) وفي السنن الكبرى (١٧٤٨٩).

بالتفاوت، فجعل التفاوت لتفسير التعدد وهم، وقوله: «كما ورد في الحديث» ينبغي أن يكون متعلقًا بتفضيل الكتب وتفضيل السور؛ لأن كلاً منهما إنما يعلم من الشرع.

* قال ولي الدين: **(قوله: وقد يفسر... إلخ)** المفسر هو المحشي الخيالي.

(قوله: فجعل... إلخ) الجاعل هو المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: وهو واحد)** أي: الكل متحد من حيث إنه كلام الله تعالى وإن تفاوت من حيث خصوصيات النظم المقروء، فعطف التفاوت على التعدد قريب من العطف التفسيري، ولك أن تقول: كلها كلام الله تعالى؛ أي: دال عليه، فمعنى الوحدة ظاهر، والأول أنسب بقوله: «كما أن القرآن كلام واحد».

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: أي: الكل متحد من حيث إنه)** أي: من حيث كونه كلامًا غير متفاوت في تلك الصفة، وإنما تفاوتت مراتبها ودرجاتها من حيث تفاوت النظم، فإن القرآن في أعلى المراتب وأقصاها لكون نظمه في أعلى المراتب من الفصاحة والبلاغة، وإن حمل على أن كلها كلام الله النفسي؛ فمعنى الوحدة ظاهر، فإن جميع الكتب واحد من حيث ذاتها لا تعدد، ولا تفاوت في أنفسها لكون جميعها كلامًا نفسيًا، وهو صفة شخصية لا تعدد، ولا تكثر فيه بوجه من الوجوه، وإنما تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها من حيث النظم؛ أي: من حيث الوجود اللفظي لا من حيث الوجود العيني.

وحاصل التوجيهين: إن كلام الله قد يطلق على الكلام اللفظي المتعدد بالذات، وقد يطلق على النفسي الواحد من جميع الجهات، فإن أريد به في قوله: «كلها» كلام الله اللفظي؛ فمعنى قوله: «كلها» كلام الله ظاهر، لكن قوله: «وهو واحد» محتاج إلى البيان، وهو أن ضمير هو راجع إلى الكل، والمراد بالوحدة: الوحدة في صفة كونه كلام الله تعالى، فالمعنى: إن جميع الكتب متحد من حيث إنه كلام الله تعالى من غير تفاوت في هذه الصفة، وإنما تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها بحسب تعدد النظم وتفاوت خصوصياته، فإن

القرآن في أعلى المراتب وأقصى الدرجات، كما أن نظمه في أقصى مراتب الفصاحة والبلاغة.

وإن أيد بكلام الله تعالى في قوله: «كلها» كلام الله الكلام النفسي؛ فمعنى قوله: «كلها كلام الله» كلها دليل على كلام الله الأزلي القائم بذاته تعالى، ومعنى قوله: «وهو واحد» ظاهر، وهو أن كلام الله الأزلي واحد شخصي لا تعدد فيه ولا تفاوت، وإنما التعدد والتفاوت في نظم المقروء؛ أي: في الكلام اللفظي الدال عليه.

(قوله: فعطف التفاوت على التعدد... إلخ) يعني: إذا كان المراد بكلام الله تعالى الكلام اللفظي، ويكون معنى «الكل» متحدًا من حيث كونه كلام الله تعالى يكون عطف التفاوت على التعدد في قوله: «وإنما التعدد والتفاوت» في النظم المقروء قريبًا من العطف التفسيري؛ بمعنى أنه كما يكون المقصود بالبيان هو المعطوف المفسر، ويكون ذكر المعطوف عليه استطرادًا لا يكون فيه كثير فائدة، كذلك المقصود بالبيان: بيان جهة تفاوت الكتب، وترجيح بعضها على بعض؛ إذ الخلفاء إنما هو فيه دون بيان تعددها؛ لأن ذلك على ذلك التقدير ظاهر غير محتاج إلى البيان، فذكرها استطرادي ليس فيه كثير فائدة؛ ولذا ترك المحشي أخذ التعدد في بيان حاصل التوجيه، وقال: «وإن تفاوت من حيث خصوصيات... إلخ» ولم يقل: وإن تعدد وتفاوت من حيث تعدد النظم وتفاوت خصوصياته، وإنما لم يجعله عطفًا تفسيريًا لكن التعدد محمولاً على معناه الحقيقي على ما مرَّ تقريره.

(قوله: والأول أنسب بقوله... إلخ) أي: التوجيه الأول أنسب بقوله: «كما أن القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل» فإن معناه الظاهر: كما أن القرآن كلام واحد لا يتصور في كونه كلامًا تفاوت وتفضيل، ثم باعتبار القراءة والكتابة التي هي من جملة خصوصياته يكون بعض سوره أفضل، كذلك جميع الكتب كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل من تلك الحيثية، لا باعتبار الخصوصيات مثل القراءة والكتابة، وذلك ظاهر.

وإنما قال: «أنسب» لأنه يمكن توفيقه بالتوجيه الثاني بأن يقال: معناه

كما أن القرآن دال على كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل، ثم باعتبار القراءة والكتابة المتعلقة بالكلام اللفظي الدال عليه يكون بعض السور أفضل، كذلك جميع الكتب دال على كلام واحد لا تفاوت فيه أصلاً، ثم باعتبار الخصوصيات المتعلقة بالكلام اللفظي الدال يكون بعض الكتب أفضل من بعض، لكنه خلاف الظاهر.

* قال بعض المحققين: **(قوله: فإن جميع الكتب واحد. . . إلخ)** أي: جميع ما يدل عليه الكتب، وكذا الكلام في قوله: «في أنفسها»، وفي قوله: «لكون جميعها كلامًا نفسيًا» ولو لم يؤل بما ذكرنا لم يصح الحكم بوحدتها من حيث ذاتها، لما سيصرح به من تعددها بحسب ذواتها التي هي الأنظم المتعددة، وينافي أيضًا ما سيأتي من حمل الوحدة على الكلام النفسي لا على الكتب.

(قوله: من حيث النظم) يريد إنما تعددت ذواتها.

(قوله: من تلك الحيثية) يريد بها كونها كلام الله تعالى.

(قوله: لكنه خلاف الظاهر) لاحتياجه إلى تقدير دال.

[القول في المعراج]

* **قال الشارح: [(والمعراج لرسول الله ﷺ في اليقظة بشخصه إلى السماء، ثم إلى ما شاء الله تعالى من العلا حق) أي: ثابت بالخبر المشهور، حتى إن منكره يكون مبتدعًا، وإنكاره وادعاء استحالته إنما يبتني على أصول الفلاسفة، وإلا فالخرق والالتئام على السماوات جائز، والأجسام متماثلة يصح على كل ما يصح على الآخر، والله تعالى قادر على الممكنات كلها، فقوله: «في اليقظة» إشارة إلى الرد على من زعم أن المعراج كان في المنام، على ما روي عن معاوية رضي الله عنه أنه سئل عن المعراج فقال: «كانت رؤيا صالحة»[1].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: بالخبر المشهور)** يفهم منه أن الثابت بالآحاد إنما هو خصوصيات ما آل إليه عروجه من السماء إلى الجنة أو العرش أو غيرهما، وأن معراجه من السماء إلى ما شاء الله تعالى مشهور أيضًا.

(قوله: والأجسام متماثلة) أي: فيجوز الخرق على السماء كالأرض.

(قوله: على ما روي عن معاوية) قال في «شرح المقاصد»: وأنت خبير بأنه على تقدير صحة روايته لا يصلح حجة في مقابلة ما ورد من الأحاديث، وأقوال الكبار من الصحابة، وإجماع القرون اللاحقة.

* قال العصام: **(قوله: والمعراج لرسول الله محمد ﷺ... إلخ)** الظاهر العروج، إلا أنه أطلق المعراج وأراد العروج إشارة إلى أن العروج كان

---

(١) أخرجه الطبري في التفسير (١٧/ ٣٤٩)، وفي تهذيب الآثار (٢٧٧٣)، وابن إسحاق في سيرة ابن هشام (١/ ٤٠٠)، وفيهم: (صادقة)، بدل (صالحة).

بالمعراج على ما ذكره أرباب السير أنه ظهر في بيت المقدس من الصخرة إلى السماء معراج في غاية الحسن والجمال، وهو المعراج الذي تعرج منه الملائكة إلى السماء، إحدى عارضتيه من الياقوت الأحمر والأخرى من الزبرجد الأخضر، وإحدى درجاته من الفضة وأخرى من الذهب مكللة بالدرر واليواقيت، وهو الذي يظهر منه ملك الموت لقبض الروح ويراه المحتضر، فلأجله ينظر جدًّا ويبالغ في النظر، والجواببأن المراد الرؤيا بالعين مبني على أن الرؤيا جاء مصدر رأى بالبصر كالرؤية، إلا أنه في «رأى في المنام» أشهر.

وبعضهم حمل قول عائشة ـ رضي الله تعالى عنها ـ على معراج آخر، وجمع بين كلام عائشة وغيره بتجويز تعدد المعراج، وأما ما قاله بعض متأخري أصحاب السير أن كلام عائشة مبني على أنها كانت في زمن المعراج صغيرة ولم تحققه ومعاوية كان كافرًا فلم يعرفه فليس بشيء، ولا ينبغي أن يُصغى إليه؛ لأن عائشة ـ رضي الله تعالى عنها ـ مع حرصها على معرفة أحوال رسول الله ﷺ يبعد كمال البعد أن تقنع بمعرفتها أيام صغرها ولا تحققها عن رسول الله ﷺ، وكذلك معاوية مع طول عهده في الإسلام.

ورؤيته ﷺ لربِّه في هذه الليلة مما أنكرته عائشة وجمع من الصحابة، وإثبات الرؤية منقول عن ابن عباس والحسن البصري وعروة والزبير وكعب الأحبار والزهري وأبي الحسن الأشعري وأكثر أتباعه، لكن اختلف في أنه هل هو بالقلب؛ بأن أعطي لقلبه حال البصر فرآه رؤية البصر، أو بالبصر؟ والصحيح الأول؛ لأن ابن عباس صرح في بعض ما روي عنه بالقلب وفي البعض أطلق، وجعل بعض الأئمة الأحوط فيه التوقف؛ لأن شيئًا من أدلة الطرفين لا يفيد اليقين، والمسلك يقيني[1].

(١) مسألتين: أوردهما القشيري بقوله: «مسألة: إن قال قائل: ما الذي صحّ عندكم من أمر المعراج؟ أكان ذلك رؤيا رآها النبي ﷺ؟ أم كان ذهابًا بنفسه؟ أو ذهابًا بروحه على ما قيل؟

=

. . . .

= الجواب الصحيح: إنه عرج إلى السماء بجسده، وخرج من مكّة إلى البيت المقدس ببدنه، لما يشهد له من الظواهر، منها قوله: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ﴾ [الإسراء:١] فظاهر اللفظ: إنه أسري به على الحقيقة، وصرف الخطاب إلى الرؤيا ترك للظاهر، وعدول عنه من غير دليل، ويَدلّ عليه أيضًا قوله: ﴿لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَٰتِنَآ﴾ [الإسراء:١].

والذي يُرى في المنام لا يكون فيه كثير آية؛ ولأن حقيقة قوله: «لنريه» إنما يقال لما في اليقظة، ويدل عليه الألفاظ الكثيرة من الأخبار التي ذكرناها، والظاهر قوله: ﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ۝٥ ذُو مِرَّةٍ فَٱسْتَوَىٰ ۝٦ وَهُوَ بِٱلْأُفُقِ ٱلْأَعْلَىٰ ۝٧ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۝٨﴾ [النجم:٥-٨] ولقوله: ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ﴾ [النجم:١١] ولقوله: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ﴾ [النجم:١٣] ولقوله: ﴿مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ۝١٧ لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلْكُبْرَىٰٓ﴾ [النجم:١٧- ١٨] فلو كان المعراج رؤيا رآها، أو كان بروحه، لكان خلافًا لظاهر الذي ذكرناها.

ومن قال: كان الإسراء بروحه، فإذا جاز على الروح وهو جسم لطيف قطع تلك المسافات الكثيرة في شطرٍ من الليل، فلم لا يجوز ذلك على جسده، وكل واحد منهما فعل ناقض للعادة؟.

فإن قيل: فما تقولون في الألفاظ الدالة من أخبار المعراج على أنه كان ذلك رؤيا؟ لأنه روي أنه قال: «بينا أنا بين النائم واليقظان؛ إذ سمعت قائلاً يقول» وروي أنه قال: «بينا أنا نائم في الحطيم» وقال: «بينا أنا نائم في الحجر؛ إذ أتاني آت» قيل: يجوز أن ابتداء مجيء الملك إليه أنه كان نائمًا أو كان بين اليقظة والنوم، ثم صار منتهيًا بعد ذلك، ويجوز أن يكون له عروج بجسده، وكان قد رأى مرات أُخر في منامه، وهذا غير مستنكر.

وسمعت الأستاذ أبا عليّ الدقاق ﷺ يقول: كان للنبي ﷺ في كل وقت معراج يسره، وكان يشاهد الأشياء في كل وقت، وكان. رحمه الله. يقول: إنه لم يتغير ظاهر الرسول ﷺ لما رجع من المعراج ليلة الإسراء؛ لأن ذلك كانت له عادة والتغيير لأصل البداية، فأمّا من تعود شيئًا فإنه لا يتغير به، ولهذا احتاج موسى لما رجع من طور سينا إلى البرقع، ولم يحتج الرسول ﷺ كان ذلك له أول مرة، فتغير وتأثر به، ونبينا ﷺ كان قد تعود ذلك فلم يؤثر عليه. وكان يستشهد عليه بقصة يوسف ﷺ لما قالت له امرأة العزيز: «اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ» فلما شاهدته النسوة ﴿وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ﴾ [يوسف:٣١] من حيرة =

* قال ولي الدين: (**قوله: وبعضهم... إلخ**) المراد به المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: (**قوله: أي: ثابت بالخبر المشهور**) يفهم منه أن المعراج إلى السماء أيضًا مشهور، وما ثبت بطريق الآحاد هو خصوصية ما إليه من الجنة أو غيرها.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: (**قوله: يفهم منه أن المعراج... إلخ**)

= البديهة ولم يشعرن، وامرأة العزيز لم تتغير منها شعرة، وكانت أتم في حديث يوسف منهن؛ لأن ذلك كان أول لقية لهن من يوسف، فتغيرن لما شاهدنه على الوهلة، وامرأة العزيز تعهدت لقاء يوسف فلم تتغير.

وقد قيل: إن الأنوار التي ظهرت على موسى سترها البرقع، ولو ظهرت أنوار الرسول لم يكن في الكون شيء يسترها؛ فلذلك أخفيت أنواره.

وقيل: ظهر النور على أبشار موسى ﷺ وظهرت الأنوار في إسراء المصطفى ﷺ وليس من ستر كمن شهر.

وقيل: ثلاثة من الأنبياء ظهرت الأنوار عليهم: يوسف، وموسى، ومحمد ـ عليهم السلام ـ فأمَّا يوسف: فظهرت الأنوار على ظاهره فصار جماله سبب فتنة قوم، وأمَّا موسى: فظهر النور على يده فأخرجها بيضاء من غير سوء فصار معجزة له، وأمَّا المصطفى: فظهر النور في سره فقال: «لا يسعني غير ربي».

* مسألة: فإن قيل: فمتى كان المعراج؟

قيل: اختلفت الروايات في ذلك؛ ففي بعض الروايات: إنه كان قبل أن يبعث، وفي بعض الروايات: إنه كان بعد ذلك، وفي بعض الروايات: إنه كان في الحجر، وفي رواية: في الحطيم، وفي رواية: «فرج سقف بيتي».

والذي عليه أكثر المفسرين: إنه ﷺ كان في بيت أم هانئ بنت أبي طالب ليلة الإسراء، قيل: مات أبو طالب ورسول الله ﷺ ابن تسع وأربعين سنة وثمانية أشهر وأحد عشر يومًا، وتوفيت خديجة بعد موت أبي طالب بثلاثة أيام، ثم خرج رسول الله ﷺ بعد موت خديجة بثلاثة أشهر إلى الطائف ومعه زيد بن حارثة، فأقام بها شهرًا ثم رجع إلى مكة في جوار مطعم بن عدي، فلما كمل له إحدى وخمسين سنة وتسعة أشهر، أُسري به من بيت أم هانئ بنت أبي طالب، ثم أمر بالهجرة بعد ذلك، وكان ابن ثلاث وخمسين سنة. هذا قول القتبي وغيره. [المعراج للقشيري ص ٣٣ - بترقيمنا].

وذلك؛ لأن الحق المفسر بالثابت بالخبر متعلق بالمجموع، فيكون المعراج من السماء إلى العلا أيضًا مشهورًا.

(قوله: وما ثبت بطريق... إلخ) يعني: كون المعراج من السماء إلى العلا أيضًا مشهورًا ليس مخالفًا، ذكره الشارح فيما بعد من قوله: ومن السماء إلى الجنة أو إلى العرش أو إلى غير ذلك آحاد؛ لأن ما ثبت بطريق الآحاد هو خصوصية ما إليه من الجنة أو إلى العرش أو إلى طرف العالم، لا إلى مطلق العُلا حتى ينافيه.

* **قال الشارح: [وروي عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ أنها قالت: «ما فقد جسد محمد ﷺ ليلة المعراج»[1] وقد قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِىٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾ [الإسراء: ٦٠] وأجيب بأن المراد: الرؤيا بالعين، والمعنى: ما فقد جسده عن الروح، بل كان مع روحه، وكان المعراج للروح والجسد جميعًا. وقوله: «بشخصه» إشارة إلى الرد على من زعم أنه كان للروح فقط، ولا يخفى أن المعراج في المنام أو بالروح ليس مما ينكر كل الإنكار، والكفرة أنكروا أمر المعراج غاية الإنكار، بل وكثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وروي عن عائشة)** ضعف الاحتجاج به بأنها لم تحدث به عن مشاهدة؛ لأنها لم تكن وقت الإسراء زوجة، ولا في سن من يضبط؛ لأنها كانت وقت الهجرة بنت ثمان سنين، والمعراج قبل الهجرة بخمس على المرجح.

(قوله: وأجيب بأن المراد الرؤيا بالعين) كما نقل عن جمهور المفسرين، على أنه قد ذهب ابن عباس إلى أنها رؤيا أنه سيدخل مكة عام الحديبية.

وفيه: إن الآية مكية إلا أن يقال: رآها بمكة وحكاها حينئذٍ، وقيل: المراد رؤيا هزيمة الكفار في غزوة بدر لقوله تعالى: ﴿إِذْ يُرِيكَهُمُ ٱللَّهُ فِى

---

(١) أخرجه الطبري في التفسير (١٧/ ٣٥٠)، وفي تهذيب الآثار (٢٧٧٤)، وابن إسحاق في السيرة (ص١٠٤) وتتمته: «ولكن الله أسرى بروحه».

مَنَامِكَ قَلِيلًا﴾ [الأنفال: ٤٣]، ولما روي أنه لما ورد ماءه قال: «**لكأني أنظر إلى مصارع القوم، هذا مصرع فلان هذا مصرع فلان**»(١) وقيل غير ذلك.

* قال الخيالي: **(قوله: وأجيب بأن المراد: الرؤيا بالعين)** وقد يجاب أيضًا بأن المراد: رؤيا هزيمة الكفار في غزوة بدر.

وقيل: هي رؤيا أنه سيدخل مكة.

وقيل: سماها رؤيا على قول المكذبين نحو قوله تعالى: ﴿أَيْنَ شُرَكَآءِىَ﴾ [القصص: ٦٢].

(قوله: والمعنى: ما فقد جسده) والأولى أن يجاب بأن المعراج كان مكررًا مرة بشخصه ومرة بروحه، وقول عائشة ـ رضي الله عنها ـ حكاية عن الثانية.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: وقد يجاب بأن المراد... إلخ)** أي: قد يجاب عن الاستدلال بالآية، بأنا سلمنا أن المراد بالرؤيا الرؤيا في المنام، لكن لا نسلم أن الآية نازلة في شأن المعراج، فإن المراد بالرؤيا الواقعة فيها رؤية هزيمة الكفار في غزوة بدر، فإنه ﷺ رأى في المنام هزيمة الكفار قبل وقوعها، والآية نازلة في شأنه.

(قوله: وقيل) أي: في الجواب عن الآية سلمنا أن المراد الرؤيا في المنام، لكن المراد بها رؤيا أنه سيدخل مكة، فإنه رآها قبل دخوله فيها على ما قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءْيَا بِٱلْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ﴾ [الفتح: ٢٧].

(قوله: وقيل... إلخ) أي: في الجواب عن الآية سلمنا أن المراد بالرؤيا الرؤيا في المنام، وأن الآية نازلة في شأن المعراج لكن تسميته رؤيا على طريق المشاكلة لقول المكذبين: فإنهم كانوا يقولون: إنها

(١) أخرجه أحمد (١ ١٨٢)، ومسلم (٢٨٧٣)، والنسائي (٢٠٧٥)، وأبو عوانة (٦٧٦٩)، وأبو يعلى (١٤٠).

كانت رؤيا، فسماه الله تعالى بها تهكمًا واستهزاءً بهم، كما في قوله تعالى: ﴿أَيْنَ شُرَكَآءِيَ﴾ [النحل: ٢٧] فإن المشركين كانوا يسمون ما يعبدونه شركاء، فسماه الله تعالى شركاء أيضًا، بطريق المشاكلة لقولهم: تهكمًا بهم واستهزاءً.

(قوله: والأولى أن يجاب... إلخ) إنما كان أولى؛ لأنه قد وقع في بعض الروايات ما فقد جسد محمد ليلة المعراج عن مشاهدة، ولا يخفى أن الجواب الذي ذكره الشارح لا يتم على هذه الرواية بخلاف هذا الجواب، فإنه يتم على كلا الروايتين فكان أولى، ولأنه ليس على هذا الجواب صرف الحديث عن الظاهر المتبادر إلى الفهم، هذا لكن القول بتعددها من غير نص يدل عليه لا يخلو عن إشكال.

* قال بعض المحققين: **(قوله: من غير نصٍّ يدل عليه)** ينافيه ما ذكره بعض المحققين، منهم من قال: المعراج معراجان ما رواه مالك بن صعصعة وهو كان في اليقظة من الحطيم أو الحجر وقد ورد فيه ذكر البراق، وما رواه أبو ذر وكان في المنام من بيت أم هانئ ولم يذكر فيه البراق.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: لأن المراد رؤيا هزيمة الكفار)** وقوله: «رؤيا أنه سيدخل مكة» جواب عن تسليم كون الرؤيا الرؤيا النومية، وما في الشرح منع أن الرؤيا الرؤيا النومية مستندًا بجواز أن يكون المراد الرؤيا بالعين.

قال في «الكشاف»: لعل الله تعالى أراه مصارعهم في منامهم، فقد كان يقول حين ورد ماء بدر: «**والله لكأني أنظر إلى مصارع القوم**»(١) وهو يومئ إلى الأرض ويقول: «**هذا مصرع فلان، وهذا مصرع فلان**»(٢) فتسامعت قريش بما أوحي إلى رسول الله ﷺ من أمر بدر، وما أري في منامه من مصارعهم، فكانوا يضحكون ويستسخرون ويستعجلون به استهزاءً.

ومعنى الآية: إن الآيات إنما ترسل بها تخويفًا للعباد، وهؤلاء قد خوفوا بعذاب الدنيا، وهو القتل يوم بدر، فما كان ما أريناك في منامك بعد الوحي إليك

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

إلا فتنة لهم حيث اتخذوه سخريًا وخوفوا بعذاب الآخرة فما أثر فيهم.

(قوله: وقيل: سماها رؤيا على قول المكذبين) هذا أيضًا منع أن المراد بالرؤيا: الرؤيا النومية، ويصلح جوابًا عن الآية ورواية معاوية، فالأنسب تقديمه على ما أخره عنه.

وفي «الكشاف»: حيث قالوا له: «لعلها رؤيا رأيتها وخيال خيل إليك» استبعادًا منهم، كما سمى اشياء بأساميها عند الكفرة، نحو قوله تعالى: ﴿أَيْنَ شُرَكَآءِىَ﴾ [النحل: ٢٧].

﴿فَرَاغَ إِلَىٰٓ ءَالِهَتِهِمْ﴾ [الصافات: ٩١].

﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ۝٤٩﴾ [الدخان: ٤٩].

وقيل: رأى في المنام أن ولد الحاكم يتداول منبره كما يتداول الصبيان الكرة.

* قال شجاع الدين: **(قوله: والأولى أن يجاب)** وجه الأولوية: إن الجواب المذكور في الشرح على خلاف الظاهر.

*** قال الشارح: [وقوله: «إلى السماء» إشارة إلى الرد على من زعم أن المعراج في اليقظة لم يكن إلا إلى بيت المقدس على ما نطق به الكتاب. وقوله: «ثم إلى ما شاء الله تعالى» إشارة إلى اختلاف أقوال السلف، فقيل: إلى الجنة. وقيل: إلى العرش. وقيل: إلى فوق العرش. وقيل: إلى طرف العالم. فالإسراء من المسجد الحرام إلى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب، والمعراج من الأرض إلى السماء مشهور، ومن السماء إلى الجنة أو العرش أو غير ذلك آحاد، ثم الصحيح: إنه ﷺ إنما رأى ربه بفؤاده لا بعينه].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: لا بعينه)** قد سبق أن مذهب الشيخ الأشعري أنه رآه بعينه، وهو الصحيح لجزم ابن عباس وغيره، ومثله لا يقال: من قبل الرأي، ولأنه ممكن دلت الظواهر على وقوعه(١).

---

(١) فائدة: قال نجم الدين الغيطي: قد اختلف في كيفية الإسراء والمعراج وهل تكرر أو لا؟ والذي ذهب إليه الجمهور من المفسرين والمحدثين والفقهاء والمتكلمين أنهما وقعا في ليلة واحدة بالروح والجسد معًا في اليقظة لا في المنام من مكة إلى بيت المقدس=

. . . .

= إلى السماوات العلا إلى سدرة المنتهى إلى حيث شاء العليّ الأعلى.

قال القاضي عياض وغيره: وهو الحق، وعليه تدل الآية وصحيح الأخبار إلى السماوات استفاضة ولا يعدل عن الظاهر والأخبار الواردة فيه ولا عن الحقيقة المتبادرة إلى الأذهان من ألفاظها إلى التأويل الأعند الاستحالة، وتعذر حمل اللفظ على حقيقته، وليس في الإسراء بجسده وحال يقظته استحالة تؤذن بتأويل؛ إذ لو كان منامًا لقال: سبحان الذي أسرى بروح عبده، ولم يقل: ﴿بِعَبْدِهِۦ﴾ والعبد: حقيقة هو الروح والجسد كما تقدم ذلك، ولو كان منامًا لما كان فيه آية ولا معجزة خارقة للعادة تورث صدقه.

وإن كانت رؤيا الأنبياء وحيًا؛ إذ ليس فيه من الأبلغية وخرق العادة ما فيه يقظة، وأيضًا لو كان منامًا لما استبعده المشركون ولا كذَّبوه ولا أرتد به ضعفاء من أسلم وافتتنوا به؛ إذ مثل هذا من المنامات لا ينكر، بل لم يكن منهم ذلك الاستبعاد والتكذيب والارتداد والافتتان إلا وقد علموا أن خبره إنما كان عن جسمه وحال يقظته، وذلك بعيد عن ساحة العادة خصوصًا ووقوعه في مثل ذلك الزمن مما يستبعد جدًّا.

وذهب بعضهم إلى أن الإسراء كان في ليلة والمعراج كان في ليلة أخرى، قال ابن دحية: وإليه جنح البخاري؛ لأنه أفرد لكل منهما ترجمة، قال الحافظ بن حجر: ولا دلالة في ذلك على التغاير عنده، بل كلامه في أوّل الصلاة ظاهر في اتحادهما؛ وذلك لأنه ترجم باب كيف فرضت الصلاة ليلة الإسراء والصلاة إنما فرضت في المعراج فدّل على اتحادهما عنده، وإنما أفرد كلاً منهما بترجمة؛ لأن كلاً منهما يشتمل على قصة منفردة وإن كانا وقعا معًا. انتهى.

ويؤيد وقوع المعراج عقب الإسراء في ليلة واحدة رواية ثابت رضي الله عنه عند مسلم: أتيت البراق فركبت حتى أتيت بيت المقدس، فذكر القصة إلى أن قال: ثم عرج بي إلى السماء الدنيا، وحديث أبي سعيد الخدري عن ابن إسحاق: فلمَّا فرغت مما كان في بيت المقدس أتى بالمعراج فذكر الحديث.

وذهب جماعة إلى أن الإسراء كان بروحه في المنام، ويعزى هذا المذهب لمعاوية رضي الله عنه، واحتج لذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِىٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾ [الإسراء: ٦٠] والرؤيا إنما تطلق على ما كان منامًا، ولظاهر ما في بعض الأحاديث من قوله: بينما أنا نائم، وفي بعض الطرق: فاستيقظت وأنا بالمسجد الحرام.

ويعزى هذا المذهب أيضًا لعائشة . رضي الله عنها . لما في حديث ابن إسحاق من =

. . . .

= قولها: ما فقدت جسد رسول الله ﷺ وإنما أسرى بروحه، وأجيب عن الآية بأن الرؤيا قد تكون بمعنى الرؤية في اليقظة كما نقل عن ابن عباس، وبأن قوله: ﴿فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾ يؤيد أنها رؤية عين؛ إذ ليس في الحلم فتنة ولا يكذب به أحد.

وعن قوله: بينما أنا نائم بأن أول مجيء الملك إليه وهو نائم فأيقظه؛ لأنه استمر نائمًا، وأمَّا قوله: فاستيقظت وأنا بالمسجد الحرام فمعناه: أفقت؛ أي: أفاق مما كان فيه من شغل البال بمشاهدته عجائب الملكوت ورجع إلى عالم الملك، فلم يرجع إلى حال البشرية إلا وهو بالمسجد الحرام، على أن الحديث الذي ورد فيه ذكر النوم موهن، فإن العلماء اتفقوا على أن شريكا راوية اضطرب فيه وما حفظه، وزاد ونقص وقدَّم وأخّر.

وعمَّا يعزى لعائشة بأنه لم يرد بسند صحيح يصلح للحجة، بل في سنده انقطاع وراو مجهول، وبتقدير صحته فعائشة لم تكن زوجته إذ ذاك ولا كانت في سن من يضبط الأمور، وعلى القول بأن الإسراء كان بعد المبعث بعام ولم تكن ولدت بعد فإذا لم تشاهد ذلك دلّ على أنها حدثت به عن غيرها فلم يرجح خبرها مع قول أم هانئ بخلافه.

وذهب جماعة منهم الإمام أبو شامة إلى تكرار الإسراء والمعراج واحتج بما رواه البزار وغيره عن أنس رضي الله عنه من قصة في المعراج مخالفة لما تقدم في قصة، قال الحافظ بن حجر: ولا بعد في وقوع مثل ذلك في المنام، وإنما المستغرب وقوع التعد في قصة المعراج التي وقع فيها السؤال عن كل نبي، وسؤال أهل كل سماء هل بعث إليه وفرض الصلوات الخمس... وغير ذلك؟ فإن تعدد مثل ذلك في اليقظة لا يتجه، فيتعين رد بعض الروايات المختلفة إلى بعض والترجيح إلا أنه لا بعد في وقوع جميع ذلك في المنام، ثم وقوعه في اليقظة على وفقه. انتهى.

وقد ذهب جماعة منهم البغوي وجزم به النووي في «فتاويه» إلى أن الإسراء وقع مرتين: مرة في النوم، ومرة في اليقظة، قالوا: وكانت مرة النوم توطئه له تيسيرًا عليه كما كان بدء نبوّته الرؤيا الصادقة؛ ليسهل عليه أمر النبوة، فإنه أمر عظيم تضعف عنه القوى البشرية، وكذلك الإسراء سهله عليه الرؤيا؛ لأن هو له عظيم، فجاء في اليقظة على وفقه في المنام توطئه وتقدمه رفقًا من الله تعالى بعبده وتسهيلاً عليه. [شرح قصة المعراج ص١٢٩] بتحقيقنا.

[كرامات الأولياء]

* **قال الشارح: [(وكرامات الأولياء حق) والولي: هو العارف بالله تعالى وصفاته بحسب ما يمكن، المواظب على الطاعات، المجتنب عن المعاصي، المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات، وكرامته: ظهور أمر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة، فما لا يكون مقرونًا بالإيمان والعمل الصالح يكون استدراجًا، وما يكون مقرونًا بدعوى النبوة يكون معجزة، والدليل على حقية الكرامة: ما تواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن إنكاره، خصوصًا الأمر المشترك، وإن كانت التفاصيل آحادًا، وأيضًا الكتاب ناطق بظهورها من مريم، ومن صاحب سليمان عليه السلام، وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة إلى إثبات الجواز].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: حسب ما يمكن)** هو محرك السين وقد تسكن، و«من قبله» بكسر القاف وفتح الموحدة.

(قوله: يكون استدراجًا) أي: إن وقع على وفق مراده، وإلا يسمى إهانة كما روي أن مسيلمة دعا لأعور أن تصح عينه العوراء فعمي، وقد تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصًا لهم من المحن والمكاره، وتسمى: معونة ـ كما في «شرح المقاصد» ـ فالخوارق ستة: معجزة وإرهاص وكرامة ومعونة واستدراج وإهانة، ووجه الضبط ظاهر.

(قوله: وأيضًا الكتاب ناطق بظهورها من مريم) أي: من حيث نص فيه على أنها حبلت بلا ذكر، ووجد الرزق عندها بلا سبب، وتساقط عليها الرطب من نخلة يابسة.

(ومن صاحب سليمان) لقوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلْمٌ مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ [النمل: ٤٠] وجعل هذه الأمور معجزات

لزكريا وسليمان ـ عليهما السلام ـ أو الأولى إرهاصًا لعيسى مما لا يقدم عليه منصف كما في «شرح المواقف» في قصة مريم.

* قال العصام: **(قوله: العارف بالله وصفاته حسب ما يمكن)** إن أريد حسب ما يمكن للنوع فيلزم انتفاء ولاية ما سوى أفضل النوع، وإن أريد حسب ما يمكن لذلك الشخص فيلزم ألا يكون فائت الوقت الذي يمكن له صرفه في المعرفة وليًّا؛ لأنه لم يعرف حسب ما يمكن له؛ لأنه لو صرف ذلك الوقت في المعرفة لزاد معرفة، إلا أن يقال: المراد حسب ما يمكن له، ومداره ليس على عدم تضييع وقت، بل على انجذاب ولطف من الله تعالى، فيجوز أن يمن على أحد بالتوبة وضبط الوقت بعد تضييع مدة مديدة لما أنه يمكن له فيها معرفة ذاته وصفاته.

وقوله: «**فما لا يكون مقرونًا بالإيمان والعمل الصالح**» يريد به فخارق للعادة لا يكون كذلك، والمقصود ضبط خارق العادة، فعلى هذا ينقسم إلى معجزة وكرامة واستدراج، وأورد عليه أنه غير حاصر؛ لأنه إن وافق الغرض فاستدراج وإلا فإهانة كما روي أن مسيلمة الكذاب دعا لأعور بأن يصير عينه العوراء بصيرًا فصار أعمى، وقد نقل تقسيم الخارق إلى معجزة وكرامة ومعونة وإهانة، واعترض عليه بخروج الإرهاص والاستدراج.

وما ظهر من مريم من الحبل من غير ذكر، وظهور الرزق من غير سبب، وما ظهر من صاحب سليمان من إحضار سرير بلقيس من بعيد قبل ارتداد الطرف، وما يقال من أن الأول معجزة لزكريا والثاني لسليمان ـ عليهما السلام ـ لا يرده ما يقال: «المعجزة ما قارن التحدي» ولا مقارنة هنا؛ لأنه ينافيه ما سيرد أن كرامة الولي معجزة للنبي، إلا أن يقال: ما سيأتي مسامحة، والمراد: أنه كالمعجزة في الدلالة على نبوة النبي، وكون كرامة معجزة مسامحة لا يخرجها عن الكرامة.

* قال ولي الدين: **(قوله: يريد به فخارق... إلخ)** يعني: إن كلمة ما عبارة عن خارق عادة لا يكون مقرونًا بالإيمان والعمل الصالح.

(قوله: وأورد عليه... إلخ) المورد هو المحشي الخيالي.

(قوله: ونقل... إلخ) ناقله هو المحشي الخيالي حيث قال: «قالوا... إلخ».

(قوله: واعترض عليه... إلخ) المعترض هو المحشي الخيالي.

(قوله: وما يقال... إلخ) قائله المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: يكون استدراجًا)** إن وافق غرضه وإلا يسمى: إهانة، كما روي أن مسيلمة الكذاب دعا لأعور أن تصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء، وقد تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصًا لهم من المحن والمكاره، ويسمى: معونة.

قالوا: الخوارق أربعة: معجزة وكرامة ومعونة وإهانة، وفيه نظر، بل هي ستة بضم الإرهاص والاستدراج.

(قوله: وأيضًا الكتاب ناطق... إلخ) إن قيل: الأول إرهاص لنبوة عيسى عليه السلام أو معجزة لزكريا عليه السلام، والثاني معجزة لسليمان عليه السلام.

قلنا: نحن لا ندعي إلا ظهور خارق من بعض الصالحين بلا دعوى النبوة وقصد إثباتها، ولا يضرنا تسميته إرهاصًا أو معجزة لنبي هو من أمته، وسياق الآيات يدل على أنه لم يكن هناك دعوى للنبوة ولا قصد التصديق، بل لم يكن لزكريا علم بذلك وإلا لما سأل بقوله: ﴿أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا﴾ [آل عمران: ٣٧]. كذا في «شرح المقاصد»، وفيه بحث؛ لأن الخوارق الإرهاصية ليست من محل النزاع وإلا فالنزاع لفظي، ولا يخفى فساده على أن سؤال زكريا يحتمل أن يكون امتحانًا لمعرفة مريم.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: وفيه نظر بل هي ستة بضم الإرهاص... إلخ)** لم يجعل السحر داخلاً؛ لأنه ليس من الخوارق على ما مرَّ في صدر الكتاب، ووجه الضبط الخارق، إما ظاهر عن المسلم أو الكافر، والأول إما ألا يكون مقرونًا بكمال العرفان وهو المعونة، أو يكون وحينئذ إما مقرون بدعوى النبوة فهو المعجزة أولاً، وحينئذٍ لا يخلو إما أن يكون ظاهرًا من النبي قبل دعواه فهو الإرهاص أولاً فهو الكرامة والثاني؛ أعني: الظاهر على يد الكافر، إما أن يكون موافقًا لدعواه، فهو الاستدراج أولاً فهو الإهانة.

(قوله: فيه بحث؛ لأن الخوارق الإرهاصية. . . إلخ) يعني: لا نسلم أن المدعي ليس إلا ظهور أمر خارق عن بعض الصالحين مطلقًا، بل المدعي ظهور أمر خارق عن بعض الصالحين سوى الأنبياء؛ لأن الخوارق الإرهاصية ليست محل النزاع، فإن المعتزلة أيضًا قائلون بها وإلا؛ أي: وإن كانت الخوارق الإرهاصية محل النزاع أيضًا، يكون النزاع فيها لفظيًا في مجرد التسمية، فإن أهل السنة يسمونها كرامة، والمعتزلة إرهاصًا ولا يخفى فساد ذلك.

(قوله: على أن سؤال زكريا. . . إلخ) بحث على قوله: بل لم يكن لزكريا علم بذلك وحاصله: أنا لا نسلم ذلك قولكم، وإلا لما سأل بقوله: ﴿أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا﴾ [آل عمران: ٣٧] قلنا: يجوز أن يكون السؤال امتحانًا لمعرفة مريم بمعجزته.

* قال بعض المحققين: **(قوله: على ما مرَّ في صدر الكتاب)** قال المحشي الخيالي هناك: والحق إن السحر ليس من الخوارق وإن أطبق القوم عليه؛ لأنه مما يترتب على أسباب كلما باشرها أحد يخلقه الله عقيبها. انتهى، فيكون من ترتب الأمور على أسبابها.

(قوله: ولا يخفى فساد ذلك) فإن المعتزلة ينكرون كرامات الأولياء، وأهل السنة يثبتونها.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: بلا دعوى النبوة)** إشارة إلى اختيار مذهب من ذهب إلى امتناع كون الكرامة المعجزة على قصد الدعوى حتى لو ادعى الولي الولاية واعتضد لم يجز ولم يقع، بل ربما يسقط عن مرتبة الولاية، فإن للمجوزين ثلاثة مذاهب:

أحدها: هذا.

وثانيها: إنه يمتنع كونها بقصد واختيار من الولي.

وثالثها: امتناع كونها من جنس ما وقع معجزة للنبي ﷺ كانفلاق البحر، وانقلاب العصا حية، وإحياء الموتى.

قالوا: وبهذه الجهات تمتاز عن المعجزة.

وقال الإمام: هذه الطرق غير سديدة، وإنما المرضي عندنا تجويد جملة

خوارق العادات في معرض الكرامات، وإنما تمتاز عن المعجزات؛ لخلوها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى الولي النبوة صار عدوًّا لله تعالى لا يستحق الكرامة، بل اللعنة والإهانة. كذا في «شرح المقاصد».

* قال شجاع الدين: **(قوله: وفيه نظر... إلخ)** وأجيب عنه بأن الإرهاصات من قبيل الكرامات كما صرح به في «شرح المواقف» وأن الاستدراج إهانة بالنظر إلى الكرامة.

(قوله: قلنا: نحن لا ندعي... إلخ) أي: لا معنى للكرامة إلا ظهور الخارق على يد الصالحين غير مقرون بدعوى النبوة، فما ظهر من مريم ليس بمعجزة لزكريا عليه السلام ولا إرهاص لعيسى عليه السلام، ويؤيده علم مريم بأنه من أين حصل، وأما قول الشارح في «شرح المقاصد»: «ولا يضرنا تسميته إرهاصًا... إلخ» فلا حاجة إليه.

(قوله: فالنزاع لفظي) أي: النزاع في أن ما ظهر من مريم كرامة لها أو إرهاص لنبوة عيسى عليه السلام لفظي.

(قوله: ولا يخفى فساده) إذ كلامنا في أن ما ظهر من مريم نسميه كرامة أو إرهاصًا.

*** قال الشارح: [ثم أورد كلامًا يشير إلى تفسير الكرامة، وإلى تفصيل بعض جزئياتها المستبعدة جدًّا، فقال: (فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة) كإتيان صاحب سليمان عليه السلام - وهو آصف بن برخيا على الأشهر - بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بُعد المسافة (وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة إليها) كما في حق مريم، فإنه تعالى قال: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا قَالَ يَٰمَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ٣٧]].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: آصف)** هو كهاجر وزنًا، و**(ابن برخيا)** هو بفتح الموحدة وسكون الراء وكسر الخاء المعجمة، وقبل الألف ياء تحتية.

*** قال الشارح: [(والمشي على الماء) كما نقل عن كثير من الأولياء**

(والطيران في الهواء) كما نقل عن جعفر بن أبي طالب ولقمان السرخسي وغيرهما (وكلام الجماد والعجماء) أما كلام الجماد: فكما روي أنه كان بين يدي سليمان وأبي الدرداء ـ رضي الله عنهما ـ قصعة فسبحت وسمعا تسبيحها[(١)] وأما كلام العجماء: فتكليم الكلب لأصحاب الكهف، وكما روي أن النبي ﷺ قال: بينا رجل يسوق بقرة قد حمل عليها إذا التفتت البقرة إليه وقالت: إني لم أخلق لهذا؛ إنما خلقت للحرث، فقال الناس: سبحان الله، بقرة تتكلم؟ فقال ﷺ: «آمنت بهذا»[(٢)]].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: كما نقل عن كثير من الأولياء)** منهم العلاء بن الحضرمي كما رواه الطبراني في «الأوسط» عن أبي هريرة.

(قوله: كما نقل عن جعفر) لم ينقل عنه ذلك في الدنيا، والظاهر أنه وهم نشأ عن تسميته بعد موته بـ«الطيار»، وسبب التسمية: إنه لما قاتل الروم في غزوة مؤتة فقطعت يداه وقتل، أبدله الله تعالى بيديه جناحين يطير بهما في الجنة.

قصة «تسبيح القصعة» أخرجها البيهقي في «دلائل النبوة»، وقصة «تكلم البقرة» أخرجه الشيخان وغيرهما من حديث أبي هريرة، وقصة «نداء عمر» أخرجها البيهقي في «الدلائل» وابن مردويه وغيرهما، وقصة «شرب خالد السم» أخرجها أبو يعلى الموصلي من أوجه، وذكرها أيضًا أصحاب الفتوح كالكلاعي في «سيرته»، وقصة «جريان النيل» أخرجها الإمام محمد بن عبد الحكم في «فتوح مصر» والملا عمر بن محمد بن الخضر في «سيرته».

* قال الخيالي: **(قوله: بينا رجل يسوق... إلخ)** اعلم أن «بينا» بألف الإشباع و«بينما» بـ«ما» المزيدة من الظروف الزمانية اللازمة الإضافة إلى الجملة الاسمية، وفيهما معنى المجازاة فلا بد لهما من جواب، فإن تجرد عن كلمتي المفاجأة فهو العامل وإلا فالعامل معنى المفاجأة في تلك الكلمتين.

(قوله: فقال الناس) أي: عند حكاية النبي ﷺ هذه القصة التي سمعها من

---

(١) أخرجه البيهقي في دلائل النبوة (٦/ ٦٣).

(٢) أخرجه البخاري (٣٢٨٤)، ومسلم (٢٣٨٨).

الملك، قال الناس متعجبًا: (**بقرة تكلم**) أي: تتكلم، فحذف إحدى التاءين، فقال ﷺ: («**آمنت بهذا**»[١]) أي: صدقت الملك فيما سمعت منه من تكلم البقرة.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: (**قوله: اعلم أنَّ «بينا» بألف الإشباع... إلخ**) اعلم أن بين مصدر؛ بمعنى الفراق، فتقدير «جلست بينكما» أي: مكان فراقكما، وجلست بين خروجك ودخولك؛ أي: زمان فراقهما، وهو لازم الإضافة إلى المفرد، فلما قصد إضافته إلى الجملة أشبعت الفتحة، فتولدت الألف ليكون دليلاً على عدم اقتضائه المضاف إليه؛ لأنها إنما تأتي للوقف أو زيدت «ما» الكافة في آخرها؛ لأنها تكف المقتضي عن الاقتضاء.

(**قوله: وهو من الظروف الزمانية... إلخ**) فإنه إذا زيدت في آخره الألف أو كف بما، وأضيف إلى الجملة لا يكون إلا للزمان، وإن كان عند إضافته إلى المفرد مستعملاً في الزمان والمكان كما ذكرنا؛ لأنه لا يضاف من ظروف المكان إلى الجملة إلا حيث، وأما كونها لازمة الإضافة إلى الجملة الاسمية فمما وقع في «اللباب»، لكن قال الشارح الرضي: يدخلان الماضي والمستقبل أيضًا.

وقال ابن مالك: يلزمان الإضافة إلى الجملة، وما قيدها بالاسمية.

(**قوله: وفيهما معنى المجازاة**) أي: في «بينا» و«بينما» معنى الشرط، كما في «إذا» وهو تعليق أمر بآخر.

(**قوله: فإن تجرد عن كلمتي المفاجأة... إلخ**) أي: إن تجرد جوابه عن كلمتي المفاجأة، وهما: «إذ» و«إذا» كما في قول الأصمعي: فبينا نحن نرقبه أتانا فهو العامل في بينا؛ إذ لا مانع يمنعه عن العمل حينئذٍ، فمعنى قولنا: «فبينا نحن نرقبه» أتانا بين أوقات نحن نرقبه، وإن لم يكن مجردًا عن كلمتي المفاجأة فالعامل في بينا، وبينما معنى المفاجأة الكائن في تينك الكلمتين؛ أي: كلمتي المفاجأة، وليس العامل هو الجواب؛ لأنه مجرور بإضافة «إذ» و«إذا» إليه، و«ما» في صلة المضاف إليه لا يتقدم على المضاف؛ لأنها لم يعهد

---

(١) تقدم تخريجه.

كلمة واحدة بعض أجزائها مقدم من وجه مؤخر من وجه آخر، فكذلك ما هو بمنزلتها في المعنى؛ فمعنى: قوله: «بينما رجل يسوق بقرة» إذ التفتت البقرة، فجاء زمان التفات البقرة بين أوقات رجل يسوق. هكذا حققه في «شرح اللباب».

ولعل هذا مبني على تجريد «إذ» و«إذا» عن معنى الظرفية وإلا فلا يخلو، إما أن يكونا ظرفي مكان كما هو مذهب المبرد، فيكون العامل فيهما هو الجواب كما أنه عامل في «إذ» و«إذا» لأن «إذ» و«إذا» حينئذٍ غير مضاف إليه حتى يمتنع عمله، فإن ظرف المكان لا يضاف إلى الجملة إلا حيث أو ظرف الزمان كما هو مذهب الزجاج، وهو فاسد؛ لأنه لا يكون لفعل واحد ظرفا الزمان.

والأحسن ما قال الشارح الرضي في بيان إعرابهما المحلي عند دخول **«إذ» و«إذا»** في جوابهما: إن «إذ» و«إذا» كانا ظرفي مكان غير مضافين، فالعامل هو الجواب لعدم المانع فكان «إذ» و«إذا» منصوبين في محل على أنهما ظرفا مكان له، و«بينا» و«بينما» على أنهما ظرفا زمان له، فتقدير «بينا زيد قائم» إذا رأى هذا رأى هذا بين أوقات قيام زيد في ذلك المكان؛ أي: مكان قيامه، وإن كانا ظرفي زمان فهما مضافان مخرجان عن الظرفية مبتدآن، خبرهما «بينا» و«بينما»، فالتقدير وقت رؤية زيد هذا كائن بين أوقات قيامه.

* قال بعض المحققين: **(قوله: بمعنى الفراق)** يريد أنه كان في الأصل كذلك، ثم استعمل بمعنى مكان الفراق أو زمانه، وتعيين أحدهما موكول إلى مناسبة المقام له كما يفصح عن ذلك قوله: «فتقدير جلست بينكما . . . إلخ».

(قوله: أي: مكان فراقكما) أي: جلست مكانكما أنتما مفارقان عنه وهو.

(قوله: مقدم من وجه مؤخر من وجه الآخر) وها هنا لو فرض أن العامل في بينا، وبينما الجواب لزم كونهما مقدمين من وجه هو التقدم الذكري الذي يستدعيه كون ذي الجواب مقدمًا على الجواب، ومؤخر من وجه هو كونهما معمولين للجواب المؤخر، ولك أن تقول: ذلك الجزء هو الجواب، فمن وجه

كونه عاملاً في بينا وبينما يستدعي كونه مقدمًا عليهما، ومن وجه كونه مضافًا إليه لكلمتي المفاجأة يستدعي تأخره عنهما.

* قال شجاع الدين: **(قوله: اعلم أن «بينا» بألف الإشباع... إلخ)** أي: بينا وبينما مشبعة أو متصلة بـ«ما» المزيدة من الظروف الزمانية اللازمة الإضافة إلى الجملة، ولكونهما ظرفين يتضمنان معنى المجازاة لا بد لهما من جواب، والعامل فيهما الجواب إذا كان مجردًا من كلمة المفاجأة، وإلا فمعنى: المفاجأة كذا في «شرح الكرماني» لصحيح البخاري.

* **قال الشارح: [(واندفاع المتوجه من البلاء، وكفاية المهم من الأعداء أو غير ذلك من الأشياء) مثل رؤية عمر رضي الله عنه وهو على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند حتى إنه قال لأمير جيشه: يا سارية، الجبل الجبل[(١)] تحذيرًا له من وراء الجبل؛ لمكر العدو هناك، وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة، وكشرب خالد رضي الله عنه السم من غير تضرر به[(٢)]، وكجريان النيل بكتاب عمر رضي الله عنه[(٣)]، وأمثال هذا أكثر من أن تحصى، ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الأولياء بأنه لو جاز ظهور خوارق العادات من الأولياء لاشتبه بالمعجزة، فلم يتميز النبي من غير النبي أشار إلى الجواب بقوله: (ويكون ذلك)** أي: ظهور خوارق العادات من الأولياء أو الولي الذي هو من آحاد الأمة **(معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من أمته؛ لأنه يظهر بها)** أي: بتلك الكرامة **(أنه ولي، ولن يكون وليًا إلا وأن يكون محقًا)** أي: مصدقًا للحق **(في ديانته، وديانته: الإقرار) باللسان والتصديق بالقلب (برسالة رسوله) مع الطاعة له في أوامره ونواهيه، حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليًا، ولم يظهر ذلك على يده].**

---

(١) أخرجه أبو نعيم في الدلائل (٥٠٩)، وابن عساكر (٢٠/ ٢٤).

(٢) أخرجه البيهقي في الدلائل (٣٠٣٢)، وأبو يعلى في المسند (٧٠٢٩)، وأبو نعيم في المعرفة (٢١٦٤)، وفي الدلائل (٣٥٨) بلفظ: عن أبي السفر قال: نزل خالد بن الوليد الحيرة على امرأة من المرازبة فقالوا: احذر السم لا تسقيكه الأعاجم، فقال: ائتوني به فأتي بشيء منه فأخذه بيده ثم اقتمحه وقال: بسم الله فلم يضره شيئًا.

(٣) أخرجه أبو الشيخ في العظمة (٧٩٣٧٣).

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: أشار إلى الجواب)** حاصله ألا اشتباه؛ لأن ذلك الخارق لم يقترن بدعوى الرسالة، فهو كرامة للولي ومعجزة لنبيه، وإنما الاشتباه عند الاقتران بها، وهو مستحيل منه؛ لأنه متدين مقر برسالة رسوله.

* قال العصام: **(قوله: ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الأولياء)** والأستاذ أبو إسحاق وأبو عبد الله الحليمي منا، وتقييد المعتزلة بالمنكرين؛ لإخراج أبي الحسن البصري منهم فإنه يوافقنا.

وحاصل الاستدلال: إنه ينسد باب إثبات النبوة.

وحاصل الجواب: إن الكرامة إعانة على الإثبات؛ لأنها معجزة؛ يعني: كالمعجزة في إثبات دعوى النبوة وإلا فما لم يقارن دعوى الرسالة، والتحدي ليس بمعجزة، ويمكن نقض استدلالهم بالسحر، فإنه يجري في السحر بأن يقال: لو كان السحر ثابتًا لالتبس بالمعجزة فينسد باب إثبات النبوة، فما هو جوابهم عنه جوابنا، وينبغي ألا يخص إنكار المعجزة بالكرامة، بل بمطلق خارق العادة كرامة كانت أو استدراجًا.

* قال الخيالي: **(قوله: أشار إلى الجواب بقوله... إلخ)**حاصله: إن الاشتباه عند ادعائه الرسالة لنفسه وهو مستحيل منه؛ لأنه متدين مقر برسالة رسوله، وعند عدم الادعاء لا اشتباه؛ لأنه كرامة له ومعجزة لرسوله، وقد سبق في صدر الكتاب أن عد الكرامة معجزة إنما هو بطريق التشبيه؛ لاشتراكهما في الدلالة على حقية دعوى النبوة، فتذكر.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: وهو مستحيل منه؛ لأنه متدين... إلخ)** حتى لو ادعى الرسالة لا يظهر على يده الخارق عادة.

(قوله: وقد سبق في صدر الكتاب... إلخ) إشارة إلى دفع ما يقال: كيف تكون الكرامة معجزة لنبيه؛ لأن المعجزة مأخوذة في مفهومها أن يكون مقرونًا بالدعوى، ولا دعوى في الكرامة، وحاصل الدفع: إن عدها من المعجزة من قبيل الاستعارة المبنية على التشبيه، لا على سبيل الحقيقة فلا إشكال.

* قال أحمد بن خضر: **(قال الشارح: أكثر من أن تحصى)** يرد عليه أن

ما بعد «من» لا يكون مفضلاً علي؛ إذ ليس مشاركًا لما قبله في أصل الفعل؛ أعني: الكثرة.

وأجاب الشارح عنه في «شرح المفتاح» بأن كلمة «من» متعلقة بفعل يتضمنه اسم التفضيل؛ أي: تباعد في الكثرة من الإحصاء.

ورده الشريف ـ قدس سره ـ بأن «من» إذا لم تكن تفضيلية فقد استعمل أفعل التفضيل بدون الأشياء الثلاثة، فلا شك أن التفضيل مراد، فالمعنى أكثر مما يمكن أن يحصى إلا أنه تسويح في العبارة اعتمادًا على ظهور المراد.

قيل: ويمكن أن يوجه جواب الشارح أيضًا بأن «من» التفضيلية محذوفة كما في قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ وَأَخْفَى﴾ [طه:٧] والمعنى أكثر من خلافها، وفيه أنه لا خفاء في أن أمثال الكرامات المذكورة ليست بأكثر من خلافها، بل الأمر بالعكس، بل يجوز أن يكون استعمال مثل هذا الكلام فيما يكون الخلاف مما لا كثرة فيه، فحينئذٍ لا يكون للتفضيل معنى؛ إذ لا يتصور إلا إذا كان المفضل والمفضل عليه مشتركين في أصل الفعل، ويكون أزيد في المفضل مما فيه المفضل عليه، وقد يؤول بحذف المضاف؛ أي: من ذي أن يكثر؛ أي: من أمر ذي كثرة. كذا قدره الشارح في «شرح المفتاح» أيضًا، وعليك بالنقل.

* قال شجاع الدين: **(قوله: حاصله أن الاشتباه)** أي: اشتباه الكرامة بالمعجزة.

(قوله: وعند عدم الادعاء) أي: عدم ادعاء الولي الرسالة لنفسه.

(قوله: إن عدَّ الكرامة معجزة... إلخ) أي: جعل الكرامة معجزة باعتبار دلالتها على صدق دعوته وحقيقة نبوته لا إنها حقيقة المعجزة؛ لما قد عرفت أن حقيقة المعجزة بحسب ظهورها على يد المدعي ومقارنتها للتحدي.

(قوله: إنما هو بطريق التشبيه) أي: تشبيه الكرامة بالمعجزة.

* **قال الشارح: [والحاصل: إن الأمر الخارق للعادة هو بالنسبة إلى النبي ﷺ معجزة، سواء ظهر ذلك من قبله أو من قبل آحاد من أمته، وبالنسبة**

إلى الولي كرامة لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله؛ فالنبي ﷺ لا بد من علمه بكونه نبيًّا، ومن قصده إظهار خوارق العادات، ومن حكمه قطعًا بموجب المعجزات، بخلاف الولي].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: بخلاف الولي)** فإنه قد يعلم أنه ولي، وقد لا يقصد الإظهار، ولا يقطع بموجب الكرامة بل ربما يخاف على نفسه من أن يكون ذلك استدراجًا(١).

---

(١) قد عرفت أن من شروط المعجزة أن يكون هذا الفعل خارقًا للعادة، لكن هل الفعل الخارق للعادة ينحصر فى المعجزة أم لا؟

والجواب باتفاق علماء الملة على أن الخارق للعادة لا ينحصر فى المعجزة؛ ولهذا عدَّ علماء الكلام من الخوارق مع المعجزة، الكرامة والمعونة والإهانة والإرهاص؛ ولتعريف الفرق بينهم مع اشتراكهم فى كونهم خوارق للعادة نذكر تعريفًا لكل واحدة منها يتبين الفرق:

١. المعجزة: هي أمر خارق للعادة يظهره الله على يد مدعى النبوة مقرونًا بالتحدى مع عدم المعارضة.

٢. الكرامة: هي أمر خارق للعادة يظهره الله تعالى على يد ولى من أوليائه تكريمًا له وإظهارًا لمنزلته عنده سبحانه.

٣. المعونة: هي أمر خارق للعادة يظهره الله تعالى على يد عبد صالح لاستجابة دعواه أو تخليصًا له من محنة.

٤. الإرهاص: هو أمر خارق للعادة يظهره الله تعالى للنبي قبل دعوى النبوة تمهيدًا وتأسيسًا لنبوته.

٥. الإهانة: هو أمر خارق للعادة يظهره الله تعالى على يد مدعى النبوة أو الألوهية تكذيبًا له وتسفيهًا لموقفه.

ومن التعريفات السابقة تبين لنا الفرق بين هذه الخوارق، وأن لكل واحدة منها خاصية يتميز عن باقيها، فلا مجال للاختلاط أو الالتباس بينهم.

- ونورد موقف كل من أهل السنة والمعتزلة فى هذه المسألة: فأهل السنة ما عدا أبا إسحاق الإسفرايني والإمام الحليمى أقروا جميعًا بكرامات الأولياء.

أما المعتزلة فينكرون كرامات الأولياء ما عدا أبا الحسين البصري، وقد استدل الفريقان=

. . . .

= بأدلة عقلية ونقلية، وسنذكر بعضها عند تعرضنا لمعرفة موقف الزمخشري وتعليق السعد عليه فيما يلي.

وكلامنا فى هذا التعليق ينحصر على موقف الزمخشري من الولي والكرامة وتعليق السعد عليه فى الحاشية.

أما عن موقف الزمخشرى فى هذه المسألة أراه موقفًا مضطربًا، فانه يقر بالكرامات حينًا و ينكرها آخر؛ ولهذا سنبدأ بذكر بعض الآيات التى يفهم من تفسيرها إقرار الزمخشرى بكرامات الأولياء:

١. عند تفسير قوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَكَانُوا۟ يَتَّقُونَ ﴿٦٣﴾ لَهُمُ ٱلْبُشْرَىٰ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ ۚ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾.

قال الزمخشري فى تفسيره قوله ﴿أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ﴾: الذين يتولونه بالطاعة ويتولاهم بالكرامة. وقد فسر ذلك في قوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَكَانُوا۟ يَتَّقُونَ﴾ فهم توليهم إياه ﴿لَهُمُ ٱلْبُشْرَىٰ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ﴾ فهو توليه إياهم.

وعن سعيد بن جبير: أنّ رسول الله ﷺ سُئل: من أولياء الله؟ فقال: «هم الذين يذكر الله برؤيتهم» يعني السمت والهيئة. وعن ابن عباس: الإخبات والسكينة.

وقيل: هم المتحابون في الله. وعن عمر: سمعت النبيّ ﷺ يقول: «إنَّ من عباد الله عبادًا ما هم بأنبياء ولا شهداء، يغبطهم لأنبياء والشهداء يوم القيامة لمكانهم من الله» قالوا: يا رسول الله، خبرنا من هم وما أعمالهم؟ فلعلنا نحبهم، قال: «هم قوم تحابوا في الله على غير أرحام بينهم ولا أموال يتعاطونها، فوالله إن وجوههم لنور، وإنهم لعلى منابر من نور، لا يخافون إذا خاف الناس ولا يحزنون إذا حزن الناس» ثم قرأ الآية.

تحليل كلام الزمخشري: ذكر فى النص السابق أن معنى تولية الله تعالى عباده، إيتاء الكرامات من يوليه، ومعنى تولية العباد لله تعالى الطاعة له ولأوامره، ثم ذكر الحديث النبوى الشريف تبين منزلة الأولياء، وكذلك بعض أقوال الصحابة وكلها تؤيد قضية واحدة وهى إبراز مكان الأولياء عند الله تعالى، والذى يشير أن الزمخشرى يقصد بها الأولياء هو إثبات الكرامات لهم، وإلا لو كان يقصد عباد الله تعالى الصالحين لكانت ما يظهر لهم معونة، وليس كرامة.

٢. عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلشَّمْسَ إِذَا طَلَعَت تَّزَٰوَرُ عَن كَهْفِهِمْ ذَاتَ ٱلْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَت =

. . . .

= تَّقْرِضُهُمْ ذَاتَ ٱلشِّمَالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِّنْهُ ذَٰلِكَ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ وَلِيًّا مُّرْشِدًا﴾ قال الزمخشري: ﴿ذَٰلِكَ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ﴾ أي ما صنعه الله بهم - من ازورار الشمس وقرضها طالعة وغاربة - آية من آياته، يعني: أنّ ما كان في ذلك السمت تصيبه الشمس ولا تصيبهم، اختصاصاً لهم بالكرامة. وقيل: باب الكهف شمالي مستقبل لبنات نعش، فهم في مقنأة أبداً ومعنى ﴿ذَٰلِكَ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ﴾ أنّ شأنهم وحديثهم من آيات الله ﴿مَن يَهْدِ الله فَهُوَ المهتد﴾ ثناء عليهم بأنهم جاهدوا في الله وأسلموا له وجوههم فلطف بهم وأعانهم وأرشدهم إلى نيل تلك الكرامة السنية والاختصاص بالآية العظيمة؛ فأثبت الزمخشري فى تفسير هذه الآية لأصحاب الكهف الكرامة وهى عدم تعرضهم للشمس حتى يضرهم، وذكر أن الله تعالى خصهم بهذه الكرامة، حيث جاهدوا فى سبيل الله تعالى وتحملوا المشقة، فأجازهم الله تعالى بالكرامة.

وكلام الزمخشري هنا لا يخرج عن كلام مقر بكرامات الأولياء؛ ولهذا ذهب بعض الباحثين إلى القول أن الزمخشري يقر بالكرامات.

- لكن إذا تصفحنا تفسير الزمخشرى نجد موقفا مخالفًا لما تقدم حيث يفهم منها أن الزمخشرى ينكر الكرامات، منها:

٣. عند تفسير قوله: ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾

قال الزمخشري فى تفسيره: ﴿يَٰمَرْيَمُ﴾ روي أنهم كلموها شفاها معجزة لزكريا أو إرهاصًا لنبوّة عيسى ﴿وَٱصْطَفَىٰكِ﴾ أولاً حين تقبلك من أمك ورباك واختصك بالكرامة السنية ﴿وَطَهَّرَكِ﴾ مما يستقذر من الأفعال ومما قرفك به اليهود ﴿ٱصْطَفَىٰكِ وَطَهَّرَكِ وَٱصْطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ آخرًا ﴿عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ بأن وهب لك عيسى من غير أب؛ ولم يكن ذلك لأحد من النساء.

تحليل كلامه: ينكر أن يكون تكليم الملائكة لمريم عليها السلام كرامة لها، بل حمل التكليم على أنه إما معجزة لزكريا عليه السلام وإما إرهاص لعيسى عليه السلام، كما تقدم فى تفسيره.

تعليق السعد على كلام الزمخشري: قال السعد قول الزمخشري(أو إرهاصًا) هو تأسيس النبوة بظهور الخوارق قبل البعثة كإظلال الغمام لنبينا ﷺ فى طريق الشام، ولم يحمله على الكرامات ميلاً إلى إنكارها، وكأنه يحمل فاكهة الصيف والشتاء أيضًا على ذلك وإلا فهي كرامة ظاهرة، والحمل على معجزة زكريا عليه السلام بعيدٌ؛ لأن من شرطها التحدي =

. . . .

= والقصد إلى الاتيان. وقوله: (بالكرامة السنية) هي رزق المحراب.

تحليل كلام السعد: السعد فى النص السابق بدأ التعليق على كلام الزمخشري بتعريف الإرهاص وهو ما يتأسس عليه دعوى النبوة، و مثل له بإظلال الغمام للنبى ﷺ.

- ثم ذكر السبب فى عدم حمل الزمخشرى كلام الملائكة لمريم عليها السلام على أنها كرامة لها، بل جعلها إما معجزة لزكريا عليه السلام وإما إرهاصًا لعيسى عليه السلام، والسبب كما يقول السعد هو ميل الزمخشرى على إنكار الكرامات. ثم استدرك وقال، كأنه ـ يعني الزمخشرى ـ يحمل وجود فاكهة الصيف فى الشتاء وفاكهة الشتاء فى الصيف على ذلك؛ وهذا إشارة إلى قوله تعالى ﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنۢبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّاۖ كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيۡهَا زَكَرِيَّا ٱلۡمِحۡرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزۡقٗاۖ قَالَ يَٰمَرۡيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَاۖ قَالَتۡ هُوَ مِنۡ عِندِ ٱللَّهِۖ إِنَّ ٱللَّهَ يَرۡزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيۡرِ حِسَابٍ﴾ وإن الزمخشري فى تفسيره يميل إلى إنكار الكرامات، وقد قال فى تفسير هذه الآية ﴿وَجَدَ عِندَهَا رِزۡقٗاۖ﴾ كان رزقها ينزل عليها من الجنة ولم ترضع ثديا قط، فكان يجد عندها فاكهة الشتاء في الصيف وفاكهة الصيف في الشتاء ﴿أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَاۖ﴾ من أين لك هذا الرزق الذي لا يشبه أرزاق الدنيا وهو آت في غير حينه والأبواب مغلقة عليك لا سبيل للداخل به إليك؟ ﴿قَالَتۡ هُوَ مِنۡ عِندِ ٱللَّهِۖ﴾ فلا تستبعد.

- ولما لم يكن ما يفيد يقينا أنه ينكر أن وجود فاكهة الشتاء فى الصيف وفاكهة الصيف فى الشتاء كرامة لسيدة مريم عليها السلام، بل كلامه يفيد أن الزمخشرى يقر بأنها كرامة لمريم عليها السلام، أو أن عبارة الزمخشرى أقرب إلى الاقرار منه إلى النفي، قال السعد: كأنه يحمل وجود فاكهة الصيف في الشتاء على ذلك.

- ثم قال السعد معبرًا عن موقفه، وإلا فهى كرامة ظاهرة، سواء أراد تكليم الملائكة لمريم، أم أراد وجود فاكهة الشتاء فى الصيف و العكس، وقريب من هذا ذكره السعد فى كتبه الكلامية.

- ثم ناقش السعد ما ذكره الزمخشري من أن تكليم الملائكة لمريم - عليها السلام - يمكن أن يحمل على أنه معجزة لزكريا عليه السلام.

ردّ السعد على هذا الاحتمال بأنه ضعيف؛ لأنه يفقد شرط أساسي فى المعجزة وهو التحدي، وكذا قصد النبي فى الإتيان بالمعجزة، وليس فى الآية ما يدل على هذا. ومما تقدم يمكننا القول أن الزمخشري يذهب مذهب منكرى الكرامات، أو على الأصح كما يقول السعد يميل إلى إنكارها.

=

. . . .

= ٤. وكذلك عند تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ قال في تفسيره: محبة العباد لله مجاز عن إرادة نفوسهم اختصاصه بالعبادة دون غيره ورغبتهم فيها. ومحبة الله عباده أن يرضى عنهم ويحمد فعلهم. والمعنى: إن كنتم مريدين لعبادة الله على الحقيقة ﴿فَٱتَّبِعُونِى﴾ حتى يصحّ ما تدعونه من إرادة عبادته، يرضى عنكم ويغفر لكم.

وعن الحسن: زعم أقوام على عهد رسول الله ﷺ أنهم يحبون الله، فأراد أن يجعل لقولهم تصديقاً من عمل، فمن ادعى محبته وخالف سنة رسوله فهو كذاب وكتاب الله يكذبه. وإذا رأيت من يذكر محبة الله ويصفق بيديه مع ذكرها ويطرب وينعر ويصعق فلا تشك في أنه لا يعرف ما الله ولا يدري ما محبة الله. وما تصفيقه وطربه ونعرته وصعقته إلا أنه تصوّر في نفسه الخبيثة صورة مستملحة معشقة فسماها الله بجهله ودعارته، ثم صفق وطرب ونعر وصعق على تصوّرها، وربما رأيت المنيَّ قد ملأ إزار ذلك المحب عند صعقته، وحمقى العامة على حواليه قد ملأوا أدرانهم بالدموع لما رققهم من حاله.

تحليل كلام الزمخشري: ذكر في النص السابق أن محبة الله تعالى اختصاصه بالعبادة وحده، وأما محبة الله لعباده هو الرضا عنهم.

تعليق السعد على كلام الزمخشري: قال السعد: قول الزمخشري: (محبة العباد لله) المحبة من الوجدانيات التي لا يكشف عنها المقال غير الخيال، وهي بارادات اشبه منها بالإدراكات، و ما ذكره المصنف في محبة الله تعالى ذلك مبلغه من محبة الله، وأنى ينكشف ذلك لمن كانت عقيدته في أولياء الله وأحبابه ما ينبى عنه وقيعته فيهم، ونعم ما قاله الإمام في هذا المقام: هب أنه اجترأ على الطعن في أولياء الله! فكيف اجترأ على مثل ذلك الفاحش في تفسير كلام الله تعالى! ولا يليق بالعقل أن يكتب مثله في كتب الفحش!

تحليل كلام السعد: بدأ السعد التعليق على كلام الزمخشري ببيان معنى المحبة ذكر أنها من الوجدانيات التي تصعب على الإنسان إدراكها.

- ثم انتقل إلى للرد على الزمخشري فيما ذكره في حق الأولياء، ونبَّه السعد على أن موقف الزمخشري من الأولياء كما ذكرها في تفسير هذه الآية ينبئ عن عقيدته التي لا تقر بالأولياء.

- ثم ذكر ردًا على الزمخشري ما قاله الإمام الرازي في تفسيره على الزمخشري أن الإمام يتعجب من الزمخشري كيف قال هذا الكلام في تفسيره لكتاب الله تعالى، وأكد السعد ما قاله الإمام بقوله، ونعم ما قاله الإمام في هذا المقام.

=

....

= ومما تقدم رأينا موقفين مختلفين للزمخشري فى مسالة واحدة أو هذا ما لاحظناه من كلامه، والذي أميل إليه هو أن الزمخشرى يقر بوجود الكرامات، وهذا لعدة أسباب:

١. إذا رجعنا إلى تفسيرات الزمخشرى للآيات التى أوردناها للتدليل على أنه يقر بالكرامات نرى كلامه واضحًا فى إثبات هذا المقصد.

٢. الآيات التى ذكرناها لتدليل على أن الزمخشرى كما يفهم منها ينكر الكرامات تحتمل أكثر من وجه، وبمكن تأويلها.

٣. رد السعد أعتبره ردًا على المذهب مما هو رد على الزمخشري نفسه؛ لكن مع هذا يمكننا القول بأن للزمخشرى فى هذه المسالة موقفين، ونترك كلام الزمخشري على ما هو عليه بغير تأويل. والله أعلم.

[أفضل البشر بعد نبينا ﷺ]

* **قال الشارح**: [(وأفضل البشر بعد نبينا) والأحسن أن يقال: بعد الأنبياء، لكنه أراد البعدية الزمانية، وليس بعد نبينا نبي، ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام؛ إذ لو أريد كل بشر يوجد بعد نبينا ﷺ انتقض بعيسى عليه السلام؛ إذ لو أريد كل بشر يولد بعده لم يفد التفضيل على الصحابة، ولو أُريد كل بشرٍ هو موجود على وجه الأرض لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم، ولو أريد كل بشر يوجد على وجه الأرض في الجملة انتقض بعيسى عليه السلام (أبو بكر الصديق رضي الله عنه) الذي صدق النبي ﷺ في النبوة من غير تلعثم وتردد، وفي المعراج بلا تردد].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: والأحسن أن يقال: بعد الأنبياء)** قد يقال: إن اقتران الحكم بوصف النبوة يشعر بإلحاق سائر الأنبياء، فيخرج عيسى وغيره فلا نقض، ويدخل من وجد في عصره ﷺ أو بعد موته أو قبله من سائر الأمم السالفة فلا قصور، ثم الدليل على أنه أفضل ممن ذكر ما رواه الدارقطني وغيره من حديث أبي الدرداء يرفعه: «**ما طلعت الشمس ولا غربت على أحد بعد النبيين أفضل من أبي بكر**»[(١)].

(قوله: لكنه أراد البعدية الزمنية) فيه قصور عن إفادة التفضيل على سائر الأمم مع ما يرد على أقسامه، فالأولى الحمل على ماسبق.

(قوله: لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم) أي: صراحة وإن لزم؛ لأن الصحابة أفضل منهم؛ ولذا قال سابقًا: والأحسن، فتأمل!

---

(١) أخرجه أبو نعيم في الحلية (٣/ ٣٢٥)، وأحمد في فضائل الصحابة (١٣٥) - بتحقيقنا - والخطيب في تاريخ بغداد (١٢/ ٤٣٨)، والديلمي في الفردوس (٨٤٠١).

* قال العصام: **(قوله: والأحسن أن يقال: بعد الأنبياء)** موافقًا لقوله ﷺ: «**ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر**»[(١)] ومثل هذا السوق عرفًا للأفضلية لا لنفيها على ما هو المفهوم لغة.

قد يقال: وبه يظهر أن أبا بكر أفضل من سائر الأمم أيضًا، وفيه أنه لم تفت أفضليته من سائر الأمم فيما ذكره المصنف أيضًا؛ لأن أفضل أمة نبينا أفضل الأمم؛ لأن أمته أفضل الأمم، وإرادة كل بشر يوجد بعد نبينا كما تنتقض بعيسى تنتقض بإدريس وخضر وإلياس أيضًا.

ويمكن دفعه بأنه سيخص من هذا الحكم هؤلاء الأنبياء بقوله: «ولا يبلغ ولي درجة الأنبياء» ويرد أيضًا أنه لا يفيد تفضيلهم على من يوجد بعد النبي ممن استشهد زمن حياته، كحمزة وجعفر وغيرهما ﵄ وقد دلَّ الحديث السابق على أن أبا بكر ﵁ أفضل منهم، وعدم إفادة التفضيل على التابعين على تقدير إرادة كل بشر موجود على وجه الأرض مندفع بأن الصحابة خير من التابعين بلا خفاء.

(قوله: أبو بكر الصديق) ظاهره المبالغة في الصدق، لكن في «الصحاح»: الصديق مثل الفسيق: الدائم التصديق، ويكون الذي يصدق قوله بالعمل هذا، ويستفاد منه أن تسميته الصديق لكونه مصدقًا لأقواله بأعماله لا لما قاله الشارح من أنه صدق النبي في النبوة بلا تلعثم؛ أي: توقف، وفي المعراج بلا تردد.

وفي كتب السير: «إنه سمي بالصديق في قصة المعراج» ويمكن أن يقال: سمي بالصديق في قصة المعراج؛ لأنه صدق قوله بأنه مؤمن شاهد بنبوة محمد بتصديقه إياه في المعراج بلا تردد مع استبعاد جميع القوم، فيكون إطلاق الصديق مطابقًا لما في «الصحاح».

* قال الكفوي: **(قوله: قد يقال: وبه يظهر... إلخ)** القائل هو الخيالي حيث قال: «قوله: والأحسن أن يقال بعد الأنبياء: قال ﷺ: «**والله ما طلعت**

---

(١) تقدم تخريجه.

الشمس، ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر»(١) ومثل هذا السوق لإثبات أفضلية المذكور، وبه يظهر... إلخ.

والضمير في «به» راجع إلى الحديث الشريف، والغرض ذكر دليل يدل على أفضلية أبي بكر من غير الأنبياء لا بيان وجه الأحسنية بأنه هو الموافق لقوله ﷺ، وظهور أن أبا بكر أفضل من سائر الأمم، وقد حمله هذا المحشي على ذلك وأرجع ضمير «به» إلى أن يقال: «بعد الأنبياء» فاعترض عليه بما اعترض.

* قال ولي الدين: **(قوله: قد يقال: وبه يظهر... إلخ)** قائله المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: والأحسن أن يقال بعد الأنبياء)** قال ﷺ: «**والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحدٍ أفضل من أبي بكر** رضي الله عنه»(٢) ومثل هذا السوق لإثبات أفضلية المذكور، وبه يظهر أن أبا بكر رضي الله عنه أفضل من سائر الأمم أيضًا.

(قوله: أراد البعدية الزمانية) يرد عليه أنه إن أريد بعد موت نبينا لم يفد التفضيل على من مات قبله ﷺ، وإن أريد بعد بعثة نبينا ينبغي أن يخصص النبي ﷺ، وعلى كلا التقديرين لم يفد التفضيل على سائر الأمم.

(قوله: لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام**)** وكذا إدريس والخضر وإلياس ـ عليهم السلام ـ إذ قد ذهب العظماء من العلماء إلى أن أربعة من الأنبياء في زمرة الأحياء: الخضر وإلياس في الأرض، وعيسى وإدريس في السماء.

(قوله: لم يفد التفضيل على التابعين) أي: صراحة، وإلا فالصحابة أفضل منهم، والأفضل من الأفضل أفضل، ولذا قال سابقًا: والأحسن.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: ومثل هذا السوق... إلخ)** هذا دفع ما يقال: إن منطوق الحديث نفي أفضلية أحد على أبي بكر، لا نفي

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

المساواة فلا يثبت أفضليته، وحاصل الدفع: إن مثل هذا الكلام إنما يقال في العرف لإثبات الأفضلية، وإن كان المنطوق لا يفي بذلك، فإنك إذا قلت: «لا رجل أفضل من زيد» يفهم منه إثبات أفضلية زيد قطعًا.

(قوله: يرد عليه: إنه إن أريد بعد موت... إلخ) يعني: إذا أريد البعدية الزمانية، فإن أريد بالزمان زمان موت النبي ﷺ لم يفد التفضيل صريحًا على من مات قبل موت النبي ﷺ أو بعد بعثته، وإن أريد زمان بعثة النبي قيد منطوقه تفضيله على النبي، فلا بد من تخصيص النبي ﷺ، وعلى كلا التقديرين سواء أريد بعد موت النبي أو بعد بعثته لا يفيد التفضيل صريحًا على سائر الأمم، وفائدة التقييد يفيده صريحًا، ومنطوقه ظاهر لا حاجة إلى البيان.

(قوله: وكذا إدريس والخضر وإلياس... إلخ) وإنما اكتفى الشارح بذكر عيسى؛ لأن حياته ونزوله إلى الأرض واستقراره عليه قد ثبت بأحاديث صحيحة؛ بحيث لم يبقَ فيه شبهة، ولم يختلف فيه أحد بخلاف الثلاثة الباقية.

* قال بعض المحققين: **(قوله: صريحًا على من مات قبل... إلخ)** إنما قال: «صريحًا» لأنه إذا أفاد التفضيل على من مات بعد موت النبي ﷺ استلزم ذلك تفضيله على من مات قبله بالطريق الأولى؛ وذلك لأن التفاضل الذي نحن بصدده إنما هو التفاضل بين الخلفاء الأربعة، وأنهم أفضل الصحابة الأحياء بعد نبينا ﷺ لما كثر من الأحاديث الصحيحة في مناقبهم وفضائلهم، والخلاف في تعيين أفضلهم وفي خلافتهم، وأما فضله على التابعين، فيفهم من فضله على الصحابة. كذا قرره بعض.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: قال ﷺ: والله ما طلعت الشمس)** أي: قال ﷺ لأبي الدرداء رضي الله عنه حين كان يمشي أمام أبي بكر: «**أتمشي أمام من هو خير منك، والله ما طلعت الشمس...**»[1]. كذا في «شرح المقاصد».

(قوله: ومثل هذا السوق لإثبات أفضلية المذكور) وهو أبو بكر رضي الله عنه وإن

---

(١) تقدم تخريجه.

كان ظاهره نفي أفضلية غير المذكور، وذا يكون بالمساواة أيضًا، ولهذا أفاد أن أبا بكر أفضل من أبي الدرداء.

والسر في ذلك: إن الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي، فإذا نفى أفضلية أحدهما ثبتت أفضلية الآخر.

(قوله: ينبغي أن يخصص النبي ﷺ) يمكن أن يُراد بالبشر غير الأنبياء بناءً على التبادر من لفظ البشر، وأما تفضيله على سائر الأمم فمعلوم من كون أمة محمد ﷺ خير الأمم، أو يراد بالبعدية الغير الزمانية، ويراد بالنبي ﷺ الجنس، وبضمير المتكلم مع الغير المؤمنون من جميع الأمم وإن كان غير ظاهر من العبارة، تأمل.

* قال شجاع الدين: **(قوله: قال ﷺ: والله... إلخ)** بيان للأحسنية.

(قوله: ومثل هذا السوق) أي: مثل هذا التعبير، وهو أن يقال: ما أحد أفضل من فلان.

(قوله: لإثبات أفضلية المذكور) أي: الشخص المذكور في هذا السوق[1].

---

(١) قال الباقلاني في «الإنصاف»: ويجب أن يعلم: أن إمام المسلمين وأمير المؤمنين ومقدم خلق الله أجمعين، من الأنصار والمهاجرين، بعد الأنبياء والمرسلين: أبو بكر الصديق؛ لقوله تعالى: ﴿ثَانِيَ ٱثۡنَيۡنِ إِذۡ هُمَا فِي ٱلۡغَارِ﴾ [التوبة: ٤٠] ولا أفضل من اثنين ثالثهما الله تعالى لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرۡتَدَّ مِنكُمۡ عَن دِينِهِۦ فَسَوۡفَ يَأۡتِي ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ يُحِبُّهُمۡ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة:٥٤] وهو الصديق وأصحابه، لما قاتل أهل الردة لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِي جَآءَ بِٱلصِّدۡقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ﴾ [الزمر:٣٣] قيل في أصح التفاسير: الذي جاء بالصدق محمد ﷺ، وصدق أبو بكر الصديق ﷺ، يؤكد صحة هذا التفسير قوله ﷺ: «قال الناس لي كذبت، وقال أبو بكر صدقت». ويدل عليه قوله تعالى: ﴿لَا يَسۡتَوِي مِنكُم مَّنۡ أَنفَقَ مِن قَبۡلِ ٱلۡفَتۡحِ وَقَٰتَلَۚ أُوْلَٰٓئِكَ أَعۡظَمُ دَرَجَةٗ مِّنَ ٱلَّذِينَ أَنفَقُواْ مِنۢ بَعۡدُ وَقَٰتَلُواْۚ وَكُلّٗا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلۡحُسۡنَىٰۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٞ﴾ [الحديد:١٠] والصديق ﷺ أول من أنفق على رسول الله ﷺ. ويؤكد هذا قوله ﷺ: «إن أمن الناس علي في نفس ومال أبو بكر الصديق، ما نفعني مال ما نفعني مال أبي بكر» ويدل عليه قوله ﷺ لأبي الدرداء: «أتمشي أمام من هو خير منك، والله ما طلعت الشمس ولا غربت على رجل بعد النبيين والمرسلين =

(قوله: لم يفد التفضيل على من مات قبله ﷺ) أي: تفضيل أبي بكر لا يخفى أن المقصود بيان التفاضل فيما بين الخلفاء الأربعة، وأنهم أفضل الصحابة في الأحياء بعد النبي ﷺ، فلو أريد كل بشر بعده ﷺ حصل المقصود.

(قوله: ولذلك قال... إلخ) أي: لعدم الصراحة.

* **قال الشارح**: [(ثم عمر الفاروق رضي الله عنه) الذي فرَّق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات (ثم عثمان ذو النورين رضي الله عنه) لأن النبي ﷺ زوَّجه رقية، ولما ماتت رقية زوَّجه أم كلثوم، ولما ماتت قال: «لو كان عندي ثالثة لزوجتكها»(١) (ثم علي المرتضي رضي الله عنه) من عباد الله، وخالص أصحاب رسول الله ﷺ، على هذا وجدنا السلف، والظاهر أنه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك، وأما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة، ولم نجد هذه المسألة مما يتعلق به شيء من الأعمال، أو يكون التوقف فيه مخلاً بشيء من الواجبات فيها، وكأن السلف متوقفين في تفضيل عثمان على علي - رضي الله عنهما - حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين، والإنصاف: إنه إن أريد بالأفضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة، وإن أريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل فلا].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: ثم عثمان)** هذا مذهب أهل السنة

= أفضل من أبي بكر، وليس في السماء ولا في الأرض بعد النبيين أو المرسلين خير من أبي بكر» وكان رضي الله عنه مفروض الطاعة، لإجماع المسلمين على طاعته وإمامته، وانقيادهم له؛ حتى قال أمير المؤمنين علي رضي الله عنه مجيبًا لقوله رضي الله عنه لما قال: «أقيلوني، فلست بخيركم، فقال: لا نقيلك ولا نستقيلك، قدمك رسول الله ﷺ لدِيننا ألا نرضاك لدُنيانا» يعني بذلك حين قدمه للإمامة في الصلاة مع حضوره، واستنابته في إمارة الحج فأمرك علينا. وكان رضي الله عنه أفضل الأمة، وأرجحهم إيمانًا، وأكملهم فهمًا، وأوفرهم علماً، وأكثرهم حلمًا، وبه نطق قوله ﷺ: «ولو وُزن إيمان أبي بكر بإيمان أهل الأرض لرجح إيمان أبي بكر على إيمان أهل الأرض».

(١) أخرجه الطبراني في الكبير (١٧/رقم ٤٩٠) وأبو القاسم الأصبهاني في دلائل النبوة (١/ ٧٠) وأبو نعيم في المعرفة (٦٧٢٠) - بتحقيقنا - وضعف الهيثمي في «المجمع» (٩/ ٨٣) الفضل بن المختار.

كالشافعي وأحمد، ونقله القاضي عياض عن كافة أئمة الحديث والفقهاء وكثير من المتكلمين، وبه قال الأشعري والقاضي أبو بكر، ويدل له ما رواه البخاري وأبو داود والترمذي عن ابن عمر: «كنا في زمن النبي ﷺ لا نعدل بأبي بكر أحدًا، ثم عمر، ثم عثمان، ثم نترك أصحاب النبي ﷺ لا نفاضل بينهم» وذهب أهل السنة من أهل الكوفة كما حكاه الخطابي إلى تفضيل علي وطائفة إلى التوقف فيما بينهما.

(قوله: على هذا وجدنا السلف) أي: أكثر أهل السنة.

(قوله: وكأن السلف كانوا متوقفين) أي: لا يقطعون بتفضيل عثمان كما قطعوا بتفضيل أبي بكر وعمر.

(قوله: ومحبة الختنين) هما عثمان وعلي، و«الختن» بفتح المعجمة والمثناة الفوقية هو: الصهر.

(قوله: فللتوقف جهة) أي: لأن كثرة الثواب وقرب الدرجة أمر لا يعلم إلا بإخبار من الله ورسوله والأخبار متعارضة.

(قوله: وإن أريد كثرة ما بعده ذوو العقول من الفضائل فلا) فيه إيهام، وكأن سببه ميل الشارح إلى تفضيل علي؛ ولذا قال في «شرح المقاصد»: لا كلام في جموم مناقبه ووفور فضائله، واتصافه بالكمال واختصاصه بالكرامات، إلا أنه لا يدل على الأفضلية بمعنى زيادة الثواب؛ أي: لاحتمال أن تكون الفضيلة الواحدة أرجح من فضائل كثيرة، إما لزيادة شرفها في نفسها أو لزيادة كميتها.

❊ قال العصام: **(قوله: فرَّق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات)** في «القاموس»: أو لأنه فرق بين الإيمان والكفر حيث أظهر الإسلام بمكة.

(قوله: لأن النبي ﷺ زوَّجه رقية... إلخ) لا دخل فيما هو بصدده؛ لقوله: «قال: ولو كان عندي... إلخ» إلا أنه أراد إتمام رواية الحديث، وكأنما سميت بنتا النبي: نورين، تسمية باسم أبيهما؛ لأن النور من أسمائه ﷺ على ما في «القاموس».

(قوله: فللتوقف جهة) إذ لم يرد على فضلهما على غيرهما نقل كما ورد

في شأن الشيخين، ولا يمكن أن يهتدي إليه عقل وإن أريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل؛ لأنه ظهر كثرة فضائل علي رضي الله عنه كمال الظهور، ونحن نقول: كأن وجه التوقف أنه جعل عمر الخلافة بين عثمان وعلي وغيرهما شورى؛ وذلك يشعر بأنه توقف في تفضيل واحد منهم ولما قصر الشورى عليهم فضلهم على غيرهم، إلا أن هذا يقتضي التوقف في تفضيلهما على غيرهما أيضًا.

* قال الخيالي: **(قوله: على هذا وجدنا السلف)** أي: أكثر أهل السنة، وقد ذهب البعض إلى تفضيل علي على عثمان، والبعض الآخر إلى التوقف فيما بينهما.

(قوله: فللتوقف جهة) لأن قرب الدرجة وكثرة الثواب أمر لا يعلم إلا بإخبار من الله تعالى ورسوله ﷺ، والأخبار متعارضة، وأما كثرة الفضائل فمما يعلم بتتبع الأحوال، وقد تواتر في حق علي رضي الله عنه ما يدل على جموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: أي: أكثر أهل السنة. . . إلخ)** إنما فسر السلف بأكثر أهل السنة؛ لئلا ينافي قول الشارح فيما بعد: «وكان السلف» كانوا متوقفين في تفضيل عثمان.

(قوله: لا يعلم إلا بالإخبار من الله تعالى) وليس الاختصاص بكثير أسباب الثواب موجبًا لزيادته قطعًا؛ لأن الثواب تفضل من الله تعالى، فله أن يعاقب المطيع ويثيب غيره.

(قوله: وأما كثرة الفضائل فمما يعلم. . . إلخ) هذا مخالف لما قال الآمدي: إنه قد يراد بالتفضيل اختصاص أحد الشخصين عن الآخر، إما بأصل فضيلة لا وجود لها في الآخر، وإما بزيادته فيها ككونه أعلم مثلاً، وذلك أيضًا غير مقطوع به فيما بين الصحابة؛ إذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم إلا ويمكن مشاركة غيره له، وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة أخرى، ولا سبيل إلى الترجيح لكثرة الفضائل؛ لاحتمال أن يكون الفضيلة الواحدة أرجح من فضائل كثيرة، أما

الزيادة شرفها في نفسها أو لزيادة كميتها، فلا جزم بالأفضلية بهذا المعنى أيضًا.

* قال شجاع الدين: **(قوله: وقد ذهب البعض)** أي: بعض أهل السنة.

* **قال الشارح:** [**(وخلافتهم)** أي: نيابتهم عن الرسول في إقامة الدين بحيث يجب على كافة الأمم الاتباع، ثابتة **(على هذا الترتيب)** أيضًا؛ يعني: إن الخلافة بعد رسول الله ﷺ لأبي بكر، ثم لعمر، ثم لعثمان، ثم لعلي رضي الله عنهم؛ وذلك لأن الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله ﷺ في سقيفة بني ساعدة، واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة أبي بكر رضي الله عنه، **وأجمعوا على ذلك، وبايعه علي رضي الله عنه على رؤوس الأشهاد بعد توقف كان منه، ولو لم تكن الخلافة حقًّا له؛ لما اتفق عليه الصحابة، ولنازعه علي رضي الله عنه، كما نازع معاوية ولاحتج عليه لو كان في حقه نص كما زعمت الشيعة**].

* قال الملا أحمد الجنيدي: وقصة «**سقيفة بني ساعدة**» أخرجها البخاري في «الصحيح» في مناقب أبي بكر عن ابنته عائشة، وفي كتاب الحدود عن عمر.

(قوله: بعد توقف كان منه) لم يكن ذلك التوقف من علي للطعن في خلافة أبي بكر وأهليته لذلك، بل القصة كما في «الصحيح» أيضًا أن عليًا لم يكن حاضرًا إذ ذاك، فلما بلغه الأمر عتب على القطع بالأمر والاستبداد به من غير مشاورته ومشاورة أقاربه؛ لقربهم من رسول الله ﷺ واستعظم ذلك، فلما اعتذر إليه أبو بكر بأنه ما بادر إلى ذلك إلا خوفًا من الفتنة وافتراق كلمة الأمة، بايعه طائعًا مختارًا راغبًا في ذلك مصوبًا له.

* قال العصام: **(قوله: على هذا الترتيب أيضًا)**(١) يشعر أن مبنى ترتيب

---

(١) قال الشيخ زروق: قال الحجة الغزالي رضي الله عنه: «ويعتقد فضل الصحابة على ترتيبهم» يعني: على المعول، ومذهب الأكثر جواز التفضيل بينهم. قاله المزني. وقيل بالوقف، وعلى الأول فأفضل الصحابة أهل الحديبية وهم أهل بيعة الرضوان، وأفضل هؤلاء أهل بدر وأفضل البدريين العشرة، وأفضل العشرة الأربعة، ولا خلاف في أفضليتهم =

. . . .

= بعد وفاته ﷺ، والجمهور على ترتيب الخلافة. وأن أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ أبو بكر الصديق صاحبه ﷺ في الغار، وملازمه في هذه الدار وفي تلك الدار. قال السمعاني: والإجماع على أفضليته على سائر الصحابة، ولا يُعتد بخلاف الروافض ومن قال بقولهم، وهذا مذهب أكثر أهل العلم.

وقد سُئل رسول الله ﷺ عن أحب الناس إليه، فقال: "عائشة، فقيل: من الرجال؟ فقال: أبوها". رواه البخاري وغيره، واستدلَّ لأفضليته بقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ ٱلْفَتْحِ وَقَٰتَلَ﴾ [الحديد: ١٠].

«ثم عمر بن الخطاب» أول من تسمَّى بأمير المؤمنين، وأول من فرق جمع المشركين، ومقدم من أقام عماد الدين بسيفه بعد سيد المرسلين، ولا خلاف في أن رتبته بعد أبي بكر عند الموافق والمخالف.

وقول الطرطوشي: لو كان قائل بتقديمه لقت به، لا يلزم منه القول ولا الترجيح.

وفي "المدونة" سُئل مالك: من خير الناس بعد رسول الله؟ فقال: أبو بكر ثم عمر، قال: أوَفي ذلك شكٌّ؟ فقيل: فعلي فعثمان، قال: ما أدركت أحدًا يعتد به يفضل أحدهما على صاحبه، ويرى الكف عن ذلك.

«ثم عثمان بن عفان» أمير المؤمنين ذي النورين وصاحب البيعتين، وهذا الذي جزم به من أن عثمان بعد عمر في المرتبة كالخلافة - وقيل: علي - هو الذي عليه الجمهور.

قال ابن رشد: ورُوري عن مالك، ورُوري عنه الوقف، وما في المدونة ثابتٌ.

«ثم علي بن أبي طالب» بعده في الفضل.

وقال العراقي: أهل الكوفة يفضلونه على عثمان.

وعن مالك: تعارضت الظنون في عثمان وعلي.

وقيل: ولذلك امتُحن رحمة الله عليه، وعنه: أدركت بعض أهل العلم ببلدنا لا يفضلون أحدًا من الصحابة على أحدٍ، ويقولون: الكل فضلاء.

والصحيح ما هنا وأن تفضيلهم على ترتيبهم في الخلافة «رضي الله عنهم أجمعين»: الخلفاء وغيرهم؛ إذ مات ﷺ وهم منه بعين الرضا ولم يفارقوا ذلك حتى لقوا الله تعالى.

واختلف في هذا التفضيل هل هو قطعي؟ ومال إليه الأشعريون، أو ظني؟ وقاله القاضي، وهل هو في الظاهر والباطن معًا أو في الظاهر فقط: قولان. =

الخلافة على ترتيب الأفضلية التي حكم بها السلف لدليل كان لهم، فقوله: «وذلك لأن الصحابة قد اجتمعوا» لا يلائم كلام المصنف.

وقوله: «توفي» على صيغة المجهول، وللبلغاء لبناء المعروف وجه معروف، وتوقف علي رضي الله عنه كان ستة أشهر.

وقوله: «ولا احتج عليهم... إلخ» ألا يرى أنه احتج أبو بكر رضي الله عنه على الأنصار بقوله ﷺ: «**الأئمة من قريش**»[(١)] وتقاعد الأنصار عن دعوى الخلافة، ووجه قول علي رضي الله عنه: «بايعنا لمن فيها وإن كان عمر»: إنه أراد وإن كانت البيعة له صعبة؛ لكمال صلابته في الدين وعدم مسامحته في أمر؛ يعني: بتابع الحق وإن كان مرًّا.

وفي تصريحه رضي الله عنه حين المبايعة بذكره؛ لتكون المبايعة بلا غرور وعن علم، وترك الخلافة شورى؛ أي: ذات شورى، معناه: إنه ترك تعيين الخليفة شورى بينهم لا إقامة أمر الخلافة شورى، وفي «تبصرة الأدلة»: فوض إليهم؛ لينظروا فيه فيقلدوا الإمامة أصلحهم بذلك، لكن كلام «الكشاف» حيث قال في تفسير شورى: «إنهم لا ينفردون بأمر حتى اجتمعوا عليه» يدل على أنه جعل الخلافة مشتركة بينهم، وسيأتي من الشارح ما يدل على أنه ذهب إليه.

* قال الخيالي: **(قوله: قد اجتمعوا يوم توفي)** بضم التاء على صيغة المجهول، والمشهور أن أبا بكر رضي الله عنه خطب حين وفاته ﷺ وقال: «لا بد لهذا الدين ممن يقوم به» فقالوا: نعم، لكن ننظر في هذا الأمر، وبكروا إلى سقيفة بني ساعدة؛ أي: أتوا بكرة.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: والمشهور أن أبا بكر رضي الله عنه خطب... إلخ)** يعني: إن ما ذكره الشارح من أن اجتماع الصحابة كان في يوم

= تنبيه: كان شيخنا أبو عبد الله القوري رضي الله عنه يقول: قولهم الأفضل بعد رسول الله ﷺ أبو بكر، ينخرم بعيسى عليه السلام إن قصد الزمان؛ لأنه بعده، وبجميع الأنبياء إن قصدت المزية.
فالصواب أن يُقال أفضل الناس بعد الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام- أبو بكر لأن أمة محمد ﷺ أفضل الأمم وهو أفضلها، فتأمّل ذلك.

(١) تقدم تخريجه.

وفاة النبي ﷺ مخالف لما هو المشهور أن أبا بكر رضي الله عنه خطب في ذلك اليوم، وأن الاجتماع كان في اليوم الثاني من وفاته وقت الصبح.

(قوله: سقيفة بني ساعدة) في «الصحاح»: السقيفة: الصفة، ومنه: سقيفة بني ساعدة.

* قال شجاع الدين: **(قوله: إلى سقيفة بني ساعدة)** ساعدة اسم من أسماء الأسد، وبه سمي الرجل، وبنو ساعدة قوم من الأنصار، والسقيفة بوزن الصحيفة، ومنه سقيفة بني ساعدة، وهي بمنزلة الدار لهم.

(قوله: أي: أتوا بكرة) أي: الصحابة.

* **قال الشارح: [وكيف يتصور في حق أصحاب رسول الله الاتفاق على الباطل، وترك العمل بالنص الوارد؟ ثم إن أبا بكر رضي الله عنه لما أيس من حياته دعا عثمان رضي الله عنه، وأملى عليه كتاب عهده لعمر رضي الله عنه، فلما كتب عثمان ختم الصحيفة وأخرجها إلى الناس، وأمرهم أن يبايعوا لمن في الصحيفة، فبايعوا حتى مرت بعلي، فقال: بايعنا لمن كان فيها، وإن كان عمر رضي الله عنه].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: وقصة «كتاب العهد لعمر» أخرجها الكلاعي في «سيرته» وغيره، وقصة «الشورى» أخرجها البخاري من رواية عمر بن ميمون.

* **قال الشارح: [وبالجملة: وقع الاتفاق على خلافته، ثم استشهد عمر رضي الله عنه وترك الخلافة شورى بين ستة: عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنهم، ثم فوض الأمر خمستهم إلى عبد الرحمن بن عوف، ورضوا بحكمه فاختار هو عثمان، وبايعه بمحضر من الصحابة، فبايعوه وانقادوا لأوامره ونواهيه، وصلوا معه الجمع والأعياد فكان إجماعًا، ثم استشهد عثمان، وترك الأمر مهملاً، فاجتمع كبار المهاجرين والأنصار على علي رضي الله عنه، والتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان أفضل أهل عصره وأولاهم بالخلافة، وما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن عن نزاع في خلافته، بل عن خطأ في الاجتهاد، وما وقع من الاختلاف بين الشيعة وأهل السنة في هذه المسألة، وادعاء كل من الفريقين النص في باب**

الإمامة، وإيراد الأسئلة والأجوبة من الجانبين، فمذكور في «المطولات»].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: لم يكن عن نزاع في خلافته)** وذلك أن معاوية طلب بدم عثمان لما بينهما من نبوة العمومة، وقصد أن يسلم على قتلته على الفور، وذكر أنه إن أسلمهم بايع له، ورأى علي أن المبادرة بتسليمهم مع كثرة عشائرهم واختلاطهم بالعسكر يؤدي إلى اضطراب أمر الإمامة وتفاقم الفتن، وإن الإمهال ليتحقق تمكنه ويلتقطهم هو الصواب.

* قال العصام: **(قوله: لم يكن عن نزاع في خلافته)** أي: نزاع لهوى النفس من غير داعي الاجتهاد، واعتقاد الأحق بالخلافة غيره يدل عليه قوله: «بل عن خطأ في الاجتهاد» والمقصود منه: دفع الطعن عن معاوية ومن تبعه من الأصحاب، وعن طلحة والزبير وعائشة ﷺ، فإن الواجب حسن الظن بأصحاب رسول الله واعتقاد براءتهم عن مخالفة الحق، فإنهم أسوة أهل الدين، ومدار معرفة الحق واليقين.

وقيل: المعنى: لم يكن عن نزاع في أنه أحق بالخلافة، بل بشبهة تدل على جواز المحاربة مع الخليفة في طلب حق في الدين اعتقده الخليفة غير حق ولم يعمل به، وهو قصاص قتلة عثمان، فإن معاوية اعتقد وجوب القصاص، وكان نزاعه في طلب القصاص لا في طلب الخلافة، وهذا ظاهر البطلان؛ لأنه لا يخفى على أحد أن نزاع معاوية وزبير كان في خلافته، ولولا ذلك لوجب أن ينقادا لأحكامه المقومة ويطلبا منه القصاص عن القتلة.

* قال ولي الدين: **(قوله: وقيل... إلخ)** قائله المحشي الخيالي.

(قوله: وهذا ظاهر البطلان... إلخ) وأنت خبير بأن نزاع معاوية ما كان في خلافته، بل في طلب قتلة عثمان رضي الله عنه أولاً، وتوقف علي رضي الله عنه فيه لمصلحة على ما يدل عليه كتب السير ثم صار ما صار.

* قال الخيالي: **(قوله: بل عن خطأ في الاجتهاد)** فإن معاوية وأحزابه بغوا عن طاعته مع اعترافهم بأنه أفضل أهل زمانه، وأنه الأحق بالإمامة منه بشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله عنه.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: بشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله عنه)** متعلق بقوله: «بغوا» يعني: إن معاوية وأحزابه بغوا عن

طاعته بشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله عنه وظن أن تأخير أمرهم مع عظم جنايتهم يوجب الإغراء بالأئمة، وتعرض الدماء للسفك، وظن علي رضي الله عنه أن تسليم قتلة عثمان مع كثرة عشائرهم واختلاطهم بالعسكر يؤدي إلى اضطرار أمر الإمامة، لا يكون أصوب في بدايتها فرأي التأخير أصوب به حتمًا.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: بغوا عن طاعته)** ضمن «بغى» معنى الخروج، فعداه بـ«عن» والمعنى: بغوا عليه خارجين عن طاعته، أو خرجوا عن طاعتة باغين عليه؛ لأن الفعل في صورة التضمين يستعمل في معناه الحقيقي، والمعنى الآخر يكون مرادًا بلفظ محذوف يدل عليه ذكر ما هو من متعلقاته، والمذكور قد يجعل أصلاً والمحذوف حالاً، وقد يعكس، والأول أولى وأرجح؛ إذ لا شك أن المتضمن جعل كأنه فى ضمن المتضمن فيه، فجعله تبعًا للمذكور أولى من عكسه.

وأما ما قيل من أن ذكر صلة المتروك يدل على أنه المقصود سيرد عليه، إن ذلك إنما يدل على أن المتروك مراد فى الجملة، وإلا لم يكن مرادًا أصلاً. كذا في «كشف الكشاف».

* قال شجاع الدين: **(قوله: بشبهة هي ترك القصاص)** أي: ترك علي رضي الله عنه قصاص الأشخاص الذين قتلوا عثمان وقت الظهر.

[الخلافة ثلاثون سنة]

* **قال الشارح: [(والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وإمارة) لقوله ﷺ: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم تصير ملكًا عضوضًا»[1]، وقد استشهد عليٌّ رضي الله عنه على رأس ثلاثين سنة من وفاة رسول ﷺ، فمعاوية ومن بعده لا يكونون خلفاء، بل كانوا ملوكًا وأمراء، وهذا مشكل؛ لأن أهل الحل والعقد من الأمة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسيين وبعض المروانيين كعمر ابن عبد العزيز مثلاً، ولعل المراد: إن الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة تكون ثلاثين سنة، وبعدها قد تكون وقد لا تكون].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: وحديث: «**الخلافة بعدي ثلاثون سنة**»[2] أخرجه الترمذي في «الفتن»، والنسائي في «المناقب» وابن حبان من حديث سفينة بألفاظ متقاربة، وأخرجه أبو داود بلفظ: «**خلافة النبوة ثلاثون ثم يؤتي الله الملك من يشاء**»[3].

(**قوله: رأس ثلاثين سنة**) إنما استشهد في السنة المكملة لثلاثين لا رأس الثلاثين، وذلك لأن وفاة النبي ﷺ في ربيع الأول سنة إحدى عشرة، ووفاة

---

(١) أخرجه الطيالسي (١١٠٧)، وأحمد (٢١٩٦٩)، ونعيم بن حماد في الفتن (٢٤٩)، والبغوي في الجعديات (٣٣٢٣)، وابن حبان (٦٩٤٣)، والترمذي (٢٢٢٦) وقال: حسن. والطبراني (٦٤٤٣). والنسائي في الكبرى (٨١٥٥)، وابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني (١١٣).

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) أخرجه أبو داود (٤٦٤٦)، والحاكم (٤٤٣٨)، والطبراني (٦٤٤٤).

علي سابع عشر رمضان سنة أربعين، فهي قبل رأس الثلاثين بنحو ستة أشهر، ولولا قوله في «شرح المقاصد»: وقد تمَّ ذلك بخلافة علي لحسن حمل كلامه هنا على تلك السنة.

* قال العصام: **(قوله: ولعل المراد: إن الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة)** يتجه عليه أنه يشكل بخلافة عثمان وعلي - رضي الله تعالى عنهما - لأنه خالف معهما أهل البغي حتى استشهد عثمان، ولم تنقطع مخالفة معاوية مع علي إلا أن يقال: المراد عدم ثبوت مخالفة الخليفة وميله عن متابعة الحق، وبعد فيه بحث؛ لأن حصر الخلافة الكاملة في ثلاثين لا يقتضي أن يكون بعدها ملك وإمارة، بل خلافة غير كاملة، فالأظهر أن حكم أهل الحل والعقد بالخلافة مسامحة لشبه الملك بالخلافة؛ لقربه منها، وضبط أمر المعاش والمعاد ضبطًا شبيهًا بزمان الخلافة.

* قال الخيالي: **(قوله: ولعل المراد أن الخلافة الكاملة)** ويحتمل أن يراد أن الخلافة على الولاء تكون ثلاثين سنة.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: ويحتمل أن يراد... إلخ)** أي: يحتمل أن يراد بالخلافة الواقعة في الحديث الخلافة على الولاء، وهو ألا يقع فيها فتور إمارة سواء كانت كاملة لا يشوبها شيء من المخالفة أولاً، فبين جواب الشارح والمحشي فرق ظاهر، فما ذكره الفاضل المحشي: «هذا المعنى ليس مغايرًا لما ذكره الشارح» وَهْم.

وهذا الجواب أولى من جواب الشارح؛ لأنه يشكل عليه بخلافة عثمان وعلي - رضي الله تعالى عنهما - فإنه خالف معهما أهل البغي، فكيف يصح أن الخلافة التي لا يشوبها شيء من المخالفة ثلاثون سنة، وأيضًا حصر الخلافة الكاملة في ثلثين لا يقتضي أن يكون بعدها ملكًا، وإمارة بل خلافة غير كاملة.

* قال بعض المحققين: **(قوله: فرق ظاهر)** إذ مدار جواب الشارح على اعتبار كون الخلافة كاملة غير مشوبة بشيء من المخالفة، وعلى كون تلك الخلافة أيضًا متصلة متتالية على ما يدل عليه قوله: «وبعدها» فقد تكون وقد لا تكون، ومدار جواب المحشي على مجرد اعتبار التتالي والاتصال بدون اعتبار

كونها كاملة هذا، وأنت تعلم أن الجزء ليس مغايرًا للكل، فوهمية عدم مغايرة هذا المعنى لما ذكره الشارح وهم.

* قال شجاع الدين: **(قوله: أي: الخلافة على الولاء)** أي: التوالي من غير فاصلة زمان.

[نصب الإمام واجب]

* **قال الشارح**: [ثم الإجماع على أن نصب الإمام واجب، وإنما الخلاف في أنه هل يجب على الله تعالى أو على الخلق بدليل سمعي أو عقلي؟ والمذهب: إنه يجب على الخلق سمعًا لقوله ﷺ: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية»[1] ولأن الأمة قد جعلوا أهم المهمات بعد وفاة النبي ﷺ نصب الإمام حتى قدموه على الدفن، وكذا بعد موت كل إمام، ولأن كثيرًا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما أشار إليه بقوله: (والمسلمون لا بد لهم من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم، وإقامة حدودهم، وسد ثغورهم، وتجهيز جيوشهم، وأخذ صدقاتهم، وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق، وإقامة الجمع والأعياد، وقطع المنازعات الواقعة بين العباد، وقبول الشهادات القائمة على الحقوق، وتزويج الصغار والصغائر الذين لا أولياء لهم، وقسمة الغنائم) ونحو ذلك من الأمور التي لا يتولاها آحاد الأمة].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: والمذهب أنه يجب على الخلق سمعًا)** أي: لا على الله كما ذهب إليه الإمامية والإسماعيلية، ولا على الخلق عقلاً فقط كما زعمه الزيدية وعامة المعتزلة، ولا عليهم عقلاً وسمعًا، كما ذهب إليه الجاحظ والكعبي وأبو الحسين البصري.

وحديث: «**من مات ولم يعرف إمام زمانه**»[2] رواه مسلم من حديث ابن عمر بلفظ: «**من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة الجاهلية**»[3] أي: نوعًا من

---

(١) أخرجه أحمد (١٦٩٢٢)، والطبراني (٩١٠)، ومسلم (١٨٥١)، والطيالسي (١٩١٣)، وأبو نعيم في الحلية (٣/ ٢٢٤) وقال: صحيح.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) أخرجه مسلم (١٨٥١)، وأبو عوانة (٧١٥٣)، والبيهقي (١٦٣٨٩).

الموت على طريقة الجاهلية، ورواه الحاكم أيضًا من حديثه بلفظ: «**من مات وليس عليه إمام جماعة كانت موتته موتة جاهلية**»[١].

ثم هذا الدليل وما بعده لمطلق الوجوب، وأما أنه لا يجب علينا عقلاً ولا على الله تعالى أصلاً، فلبطلان قاعدة الحسن والقبح العقليين، وقاعدة الوجوب على الله تعالى.

* قال العصام: **(قوله: ثم الإجماع على أن نصب الإمام واجب)** جعل «المواقف» الوجوب أيضًا مختلفًا فيه، فإن الخوارج جعلوه من الجائزات.

وقوله: «وإنما الخلاف في أنه يجب على الله» يعني: ذهب إليه الإمامية والإسماعيلية.

وقوله: «بدليل سمعي» يعني: كما هو عندنا، أو عقلي؛ يعني: عند أكثر المعتزلة وعند الزيدية.

أقول: وسمعًا وعقلاً أيضًا عند كثير من المعتزلة، كالجاحظ والكعبي وأبي الحسين.

(قوله: ولأن كثيرًا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما أشار إليه... إلخ) حمل قوله: «والمسلمون لا بد لهم... إلخ» على مسألة وجوب نصب الإمام سمعًا، والاستدلال عليه بما حاصله أن نصب الإمام مما يتوقف عليه كثير من الواجبات الشرعية، وما يتوقف عليه الواجب الشرعي واجب سمعًا كالواجب الشرعي، ويمكن حمله على دليل مشهور مسطور في الكتب، وهو أن في ترك نصب الإمام خوف ضرر فوق هذه الواجبات المفضي إلى هلاك الجميع لما أنا نعلم علمًا يقارب الضرورة أن شرع هذه الأمور لمصالح عائدة إلى الخلق معاشًا ومعادًا، فمع فوتها يختل نظام العالم ويفضي إلى ما يفضي، فمعنى قوله: «لا بد لهم»: لا بد لهم في بقائهم، وعلى ما ذكره الشارح معناه:

---

(١) أخرجه الحاكم (٢٥٩) وقال: صحيح على شرط الشيخين.

لا بد لما يجب عليهم في الدين ودفع الضرر المظنون واجب بقوله ﷺ: «**لا ضرر ولا ضرار في الدين**»[١].

والصغار: جمع صغير، كالكرام جمع كريم، والصغائر: جمع صغيرة، كالغنائم جمع غنيمة.

وقوله: «فإن قيل... إلخ» إنما يتوجه على هذا الدليل دون الأولين، والمراد بالرئاسة العامة: الرسالة العامة في الدنيا ليصح قوله: «إمامًا كان أو غيره» فإن من له الرئاسة في الدين والدنيا في نيابة الرسول لا يكون غير إمام، وحينئذ قوله: «فإن انتظام الأمر يحصل بذلك» في غاية الضعف كما ترى يرشد إليه قوله في الجواب: «يحصل بعض النظام في أمر الدنيا» فالسؤال ليس بشيء.

وقوله: «فتعصي الأمة كلهم، وتكون ميتتهم ميتة الجاهلية» يريد أن اللازم باطل لما أن في الأزمنة الماضية بعد الخلفاء الراشدين أكابر الأمة من التابعين وتبعهم إلى غير ذلك من الأئمة المجتهدين الذين لا خفاء في جلالة قدرهم في الدين.

وقيل: لأن اجتماع الأمة على الضلالة لا يجوز؛ لقوله ﷺ: «**لا تجتمع أمتي على الضلالة**»[٢].

وقد يجاب عن هذه الشبهة بأنه إنما تلزم المعصية لو تركوا نصب الإمام عن قدرة واختيار، ومحصوله: تخصيص الحديث بمن مات في زمان لم يترك فيه نصب الإمام لعجز واضطرار، بدليل أن الضرورات تبيح المحظورات، وكذا المراد بعدم اجتماع الأمة على الضلالة عدم الاجتماع عن قدرة واختيار، بل نقول: لم يجتمعوا؛ لأن المراد بالاجتماع على الضلالة: الحكم بكونها حقًا لا العمل بها إكراهًا، وبهذا الجواب يندفع الإشكال بعد الخلفاء العباسية.

---

(١) أخرجه مالك (١٤٣٥)، وأحمد (٢٨٦٧)، وابن ماجه (٢٣٤١)، والطبراني (١١٥٧٦)، والبيهقي (١١٦٥٧)، والطبراني (١٣٨٧)، والدارقطني (٤٥٩٥).

(٢) تقدم تخريجه.

* قال الكفوي: **(قوله: وبهذا الجواب يندفع... إلخ)** أي: بقوله: «وقد يجاب... إلخ».

* قال ولي الدين: **(قوله: وقيل... إلخ)** قائله المحشي الخيالي، وكذا المجيب.

(قوله: وبهذا الجواب) أي بقوله: «وقد يجاب... إلخ».

* قال الخيالي: **(قوله: لقوله ﷺ: «من مات ولم يعرف...»[1]** فإن وجوب المعرفة يقتضي وجوب الحصول، وهذه الأدلة لمطلق الوجوب، وأما إنه لا يجب علينا عقلاً ولا على الله تعالى أصلاً، فلبطلان قاعدة الوجوب على الله تعالى والحسن والقبح العقليين.

وأيضًا لو وجب على الله تعالى لما خلا الزمان عن الإمام، والميتة بكسر الميم: النوع كالجلسة، ومعنى النسبة إلى الجاهلية: كونها على طريقة أهل الجاهلية وخصلتهم، وقد يقال: المراد ها هنا بالإمام: هو النبي ﷺ، قال الله تعالى لإبراهيم: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة: ١٢٤] وذلك بالنبوة.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: فإن وجوب المعرفة يقتضي... إلخ)** فيه بحث؛ لأنه بظاهره يدل على وجوب تحصيل المعرفة إن وجد الإمام لا على وجوب نصبه.

(قوله: وهذه الأدلة) أي: قوله: «لقوله ﷺ»، وقوله: «ولأن الأمة قد جعلوا... إلخ»، وقوله: «ولأن كثيرًا من الواجبات».

(قوله: فلبطلان قاعدة الوجوب) متعلق بقوله: «لا على الله أصلاً» وقوله: «والحسن والقبح العقليين» متعلق بقوله: «لا يجب علينا عقلاً».

(قوله: وقد يقال: المراد بالإمام... إلخ) أي: المراد بالإمام في الحديث هو النبي ﷺ، كما في قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة: ١٢٤] أي: نبيًا، فالمعنى: من مات ولم يعرف نبي زمانه فقد مات ميتة جاهلية، فلا إشكال.

(١) تقدم تخريجه.

* قال بعض المحققين: **(قوله: فلا إشكال)** أي: بعدم دلالة الحديث على المطلوب، وهو المذكور بقوله السابق: «فيه بحث؛ لأنه بظاهره يدل... إلخ».

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: فإن وجوب المعرفة... إلخ)** فيه أنه لم لا يجوز أن يكون معنى الحديث: من مات ولم يعرف إمام زمانه إن وجد في زمانه إمام.

(قوله: لما خلا الزمان عن الإمام) أي: ظاهر قاهر، جامع لشروط الإمامة، قامع لرسوم الضلالة، قائم بحماية بيضة الإسلام وإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام، واللازم ظاهر الانتفاء، فكذا الملزوم.

* قال شجاع الدين: **(قوله: فإن وجوب المعرفة)** أي: معرفة إمام زمانه.

(قوله: وجوب الحصول) أي: حصول الإمام بالفعل.

(قوله: وهذه الأدلة) المذكورة في الشرح.

(قوله: لمطلق الوجوب) أي: للوجوب على الله أو على الخلق وللوجوب دليل سمعي أو عقلي.

(قوله: أصلاً) أي: لا عقلاً ولا سمعًا.

(قوله: فلبطلان قاعدة الوجوب) فلا يجب نصب الإمام على الله لا عقلاً ولا سمعًا.

(قوله: والحسن والقبح العقليين) أي: ولبطلان قاعدة الحسن والقبح العقليين فلا يجب علينا، فتعين أنه يجب علينا سمعًا.

(قوله: وأيضًا لو وجب... إلخ) هذا دليل آخر على أن نصب الإيمان ليس بواجب على الله أصلاً.

(قوله: لما خلا الزمان... إلخ) واللازم باطل فالملزوم مثله.

(قوله: ومعنى النسبة إلى الجاهلية) بأن يقال: ميتة جاهلية.

(قوله: على طريق أهل الجاهلية) قبل النبي ﷺ.

(قوله: وقد يقال... إلخ) اعتراض على الدليل السمعي بأنه لِمَ لا يجوز أن يراد بالإمام ها هنا النبي ﷺ؟.

(قوله: ها هنا بالإمام النبي ﷺ) أي: في قول النبي ﷺ: **«من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية»**(١).

* **قال الشارح: [فإن قيل: لِـمَ لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية؟ ومن أين يجب نصب من له الرئاسة العامة؟ قلنا: لأنه يؤدي إلى منازعات ومخاصمات مفضية إلى اختلال أمر الدين والدنيا كما يشاهد في زماننا هذا. فإن قيل: فليكتفِ بذي شوكة له الرئاسة العامة إمامًا كان أو غير إمام فإن انتظام الأمر يحصل بذلك كما في عهد الأتراك. قلنا: نعم يحصل بعض النظام من أمر الدنيا، ولكن يختل أمر الدين، وهو المقصود الأهم والعمدة العظمى].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: كما في عهد الأتراك)** ليس منهم من اتصف بالرئاسة العامة لجميع بلاد الإسلام، فالمراد الانتظام بالنسبة إلى عموم رئاستهم لأهل الأقاليم.

(قوله: ولكن يختل أمر الدين) أي: بعدم الاجتهاد والاعتماد على سؤال العلماء غير كافٍ؛ لأنهم ربما اختلفوا لغرض دنيوي أو غيره، فلا يحصل الانتظام.

* **قال الشارح: [فإن قيل: فعلى ما ذكر من أن مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليًا عن الإمام، فتعصي الأمة كلهم، وتكون ميتتهم ميتة جاهلية. قلنا: قد سبق أن المراد: الخلافة الكاملة، ولو سلم فلعل بعدها دور الخلافة ينقضي دون دور الإمامة بناء على أن الإمام أعم، لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده للقوم، بل من الشيعة من يزعم أن الخليفة أعم، ولهذا يقولون بخلافة الأئمة الثلاثة دون إمامتهم، وأما بعد الخلفاء العباسيين فالأمر مشكل].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: فتعصي الأمة كلهم)** أجيب أيضًا بأنه إنما تلزم المعصية لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار، وبه يندفع ما سيشير إليه من الإشكال.

(١) تقدم تخريجه.

* قال الخيالي: **(قوله: فتعصي الأمة كلهم)** لأن ترك الواجب معصية، والمعصية ضلالة، والأمة لا تجتمع على ضلالة، وقد يجاب بأنه إنما يلزم المعصية لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار، فلا إشكال أصلاً.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: والمعصية ضلالة)** أي: إنما كان عصيان الأمة كلهم باطلاً؛ لأنه ضلالة، والأمة لا تجتمع على الضلالة؛ لقوله ﷺ: «**لا تجتمع أمتي على الضلالة**»(١).

(قوله: وقد يجاب بأنه إنما يلزم المعصية... إلخ) حاصله: تخصيص الحديث بأن المراد من مات، ولم يترك فيه نصب الإمام لعجز واضطرار، بدليل أن الضرورات تبيح المحظورات، وبهذا الحديث يندفع الإشكال بعد الخلفاء الراشدين العباسية أيضًا.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: لأن ترك الواجب معصية)** يعني: إن المراد بقول الشارح: «فعلى ما ذكره... إلخ» إيراد المعارضة على دليل وجوب نصب الإمام.

وحاصله: إنه لو وجب لزم أن تعصي الأمة كلها، واللازم باطل، فالملزوم مثله، أما الملازمة: فلأنهم على هذا كانوا قد تركوا الواجب، وترك الواجب معصية، وأما بطلان اللازم فلأن المعصية ضلالة، والأمة لا تجتمع على الضلالة.

(قوله: فلا إشكال أصلاً) أي: لا قبل الخلفاء العباسية ولا بعدهم، على أن مقتضى قوله ﷺ: «**من مات ولم يعرف إمام زمانه...**»(٢) عصيان من كان في زمانه إمام ولم يعرفه لا عصيان كل الأمة.

* قال شجاع الدين: **(قوله: وقد يجاب)** بجواب آخر عن قول الشارح: «فإن قيل فعلى ما ذكر... إلخ».

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

[شروط في الإمام]

* **قال الشارح**: [(**ثم ينبغي أن يكون الإمام ظاهرًا**) ليرجع إليه فيقوم بالمصالح؛ ليحصل ما هو الغرض من نصب الإمام (**لا مختفيًا**) من أعين الناس خوفًا من الأعداء، وما للظلمة من الاستيلاء (**ولا منتظرًا**) خروجه عند صلاح الزمان، وانقطاع موارد الشر والفساد، وانحلال نظام أهل الظلم والعناد، لا كما زعمت الشيعة خصوصًا الإمامية منهم أن الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ علي رضي الله عنه، ثم ابنه الحسن، ثم أخوه الحسين، ثم ابنه علي زين العابدين، ثم ابنه محمد الباقر، ثم ابنه جعفر الصادق، ثم ابنه موسى الكاظم، ثم ابنه علي الرضا، ثم ابنه محمد التقي، ثم ابنه علي التقي، ثم ابنه الحسن العسكري، ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي، وقد اختفى خوفًا من أعدائه، وسيظهر فيملأ الدنيا قسطًا وعدلاً، كما ملئت جورًا وظلمًا، ولا امتناع في طول عمره وامتداد أيامه كعيسى والخضر ـ عليهما السلام ـ وغيرهما].

* قال الملا أحمد الجنيدي: (**قوله: ولا منتظرًا**) هو بفتح الظاء لا بكسرها أيضًا كما قيل.

(**قوله: علي الرضا**) هو بكسر الراء وفتح الضاد، وابنه محمد التقي بصيغة فعيل من التقوى، وابنه علي النقي بنون وقاف نسبة إلى النقاء.

* قال العصام: (**قوله: لا كما زعمت الشيعة خصوصًا الإمامية منهم**) حيث رجحوا المهدي في الفضل على إمامة الخلفاء الكرام سوى علي رضي الله عنه، ولا يخفى أن ذكر هذه المسألة في هذا المقام لأمر المهدي المختفي، والأولى بحالها إيرادها في شرح قوله: «ولا يختص ببني هاشم وأولاد علي».

* **قال الشارح**: [وأنت خبير بأن اختفاء الإمام وعدمه سواء في عدم

حصول الأغراض المطلوبة من وجود الإمام، وإن خوفه من الأعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه إلا الاسم، بل غاية الأمر أن يوجب اختفاء دعوى الإمامة كما في حق آبائه الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الإمامة، وأيضًا عند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس إلى الإمام أشد، وانقياده له أسهل (ويكون من قريش، ولا يجوز من غيرهم، ولا يختص ببني هاشم وأولاد علي رضي الله عنه) يعني: يشترط أن يكون الإمام قرشيًّا؛ لقوله ﷺ: «الأئمة من قريش»[1]، وهذا وإن كان خبرًا واحدًا لكن لما رواه أبو بكر رضي الله عنه محتجًّا به على الأنصار ولم ينكره أحد، فصار مجمعًا عليه، لم يخالف فيه إلا الخوارج وبعض المعتزلة].

* قال الملا أحمد الجنيدي: وحديث «**الأئمة من قريش**»[2] رواه عن علي الحاكم في «المستدرك»، والطبراني والبزار، والبيهقي في «السنن» وقال: رجال إسناده ثقات لا مطعن فيهم، ورواه عن أنس البخاري في «تاريخه»، والنسائي في «الكبرى»، وابن عدي في «الكامل» وغيرهم، ورواه البخاري بلفظ: «**الأمراء من قريش**»[3]، والشيخان وغيرهما بلفظ: «**لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان**»[4].

(قوله: لكن لما رواه أبو بكر) يعنى: في قصة السقيفة، أورده الإمام أحمد عن حميد بن عبد الرحمن الحميري، ولفظ أبي بكر: لقد علمت يا سعد أن رسول الله ﷺ قال وأنت قاعد: «**قريش ولاة هذا الأمر فبرهم تبع لبرهم، وفاجرهم تبع لفاجرهم**»[5].

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) أخرجه البخاري (٣٣١٠)، ومسلم (١٨٢٠)، وابن أبي شيبة (٣٢٣٩١)، وأحمد (٤٨٣٢)، والطيالسي (١٩٥٦)، والبغوي فى الجعديات (٢١٠٤)، وأبو يعلى (٥٥٨٩)، وأبو عوانة (٦٩٣٩)، وابن حبان (٦٢٦٦)، والضياء (٤٥٠).

(٥) أخرجه أحمد (١٨).

* قال العصام: في قوله: (**بل غاية الأمر أن يوجب إخفاء دعوى الإمامة**) بحث لجواز أن يكون زمانه أخوف من أزمنة آبائه بحيث لا يمكن ظهوره، كما لا يمكن لآبائه إظهار الإمامة.

(**قوله: ويكون**) عطف على «يكون» في قوله: «وينبغي أن يكون» يقال: يجب ذلك فلا يصح عطفه على «يكون» بل يجب عطفه على «ينبغي»، وفيه أن كونه ظاهر أيضًا واجب كما أوضحه بيان الشارح، وكلمة «ينبغي» أعم من الواجب، وإن كانت أكثر استعمالاً في الأولوية.

وقوله: «ولا يجوز من غيرهم» يدفع توهم الأولوية.

* قال الكفوي: (**قوله: بحيث لا يمكن ظهوره**) لا يخفى أن هذا مما يستحيل عادة.

* قال ولي الدين: (**قوله: يجب ذلك**) أي: كون الإمام من قريش.

* **قال الشارح: [ولا يشترط أن يكون هاشميًا أو علويًّا لما ثبت بالدليل من خلافة أبي بكر وعمر وعثمان ﷺ، مع أنهم لم يكونوا من بني هاشم وإن كانوا من قريش، فإن قريشًا اسم لأولاد النضر بن كنانة، وهاشم هو أبو عبد المطلب، جد رسول الله ﷺ، فإنه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار ابن معد بن عدنان].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: (**قوله: لأولاد النضر**) هو ما قاله الأكثر.

* **قال الشارح: [فالعلويون والعباسيون من بني هاشم؛ لأن العباس وأبا طالب ابنا عبد المطلب، وأبو بكر قرشي، لأنه ابن أبي قحافة، وعثمان: ابن عامر بن عمرو بن كعب بن لؤي. وكذا عمر؛ لأنه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رباح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب، وكذا عثمان؛ لأنه ابن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف، (ولا يشترط) في الإمام (أن يكون معصومًا) لما مرَّ من الدليل على إمامة أبي بكر مع**

عدم القطع بعصمته، وأيضًا الاشتراط هو المحتاج إلى الدليل، وأما في عدم الاشتراط فيكفي عدم دليل الاشتراط].

* قال العصام: **(قوله: ولا يشترط في الإمام أن يكون معصومًا؛ لما مرَّ من الدليل)** لا يخفى أن الأولى تفسير العصمة قبل إقامة الدليل على نفي اشتراطها؛ لأن تعقل الدعوى يتوقف عليها، بل لأن مقدمات الدليل أيضًا تتوقف عليها، بل الأولى تحقيق مفهوم العصمة في بحث عصمة الأنبياء كما في كتب القوم، ومن شرط عصمة الإمام إنما شرطه في زمان الإمامة لا قبله؛ إذ لا موجب لاشتراطه قبله.

وحاصل الدليل الأول أن الإجماع انعقد على خلافة أبي بكر، مع أن أهل الإجماع لم يقطعوا بعصمته أيام إمامته، كيف والعصمة ألا يخلق الله في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره؟ ولا طريق لمعرفة هذا إلا بالوحي؛ إذ لا يعلم الغيب إلا الله تعالى، وبهذا اندفع ما أورد عليه أن الشرط عصمته لا **العلم بعصمته**، وعدم القطع إنما ينافي الثاني لا الأول، على أن عدم قطعنا غير مفيد، وعدم قطع أهل البيعة غير معلوم.

وحاصل الدليل الثاني: أن عدم الدليل على الاشتراط يفيد عدم الاشتراط، ولا يخفى أن هذا من المسالك الضعيفة، على أنه يتجه عليه أنه لو تمَّ هذا لثبت عصمة أبي بكر؛ إذ عدم الدليل على خلق الذنب فيه دليل على عدمه.

* قال الكفوي: **(قوله: إنما شرطه في زمان الإمامة)** فيه نظر، بل الظاهر أنه شرطه حين النصب والبيعة.

(قوله: لم يقطعوا بعصمته أيام إمامته) فيه أنه إن كان الشرط العصمة عند النصب والبيعة يجوز أن يقطعوا بعصمته في ذلك الوقت بأن يطلعوا على أطواره وأحواله وأقواله وأفعاله، وأيضًا يجوز أن يقطعوا بعصمة الخلفاء الراشدين بخبر خاتم النبيين.

(قوله: وبهذا اندفع ما أورد عليه) سوق عبارته يقتضي أن يندفع ما أورد بكلا شقيه بما ذكره، وليس كذلك كما لا يخفى، بل إنما تندفع به العلاوة فقط.

* قال ولي الدين: **(قوله: وبهذا اندفع ما أورد... إلخ)** المورد هو المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: مع عدم القطع بعصمته)** يرد عليه أن الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة، وعدم القطع إنما ينافي الثاني لا الأول، على أن عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع أهل البيعة غير معلوم.

* قال شجاع الدين: **(قوله: يرد عليه أن الشرط... إلخ)** أصل الاستدلال: إنه لو كانت العصمة شرطًا للإمام لما أجمعوا على إمامة أبي بكر مع عدم قطعهم بعصمته، والتالي باطل بداهة لا سترة فيه، فالمقدم مثله والملازمة بيِّنة، فلا تغفل.

(قوله: وعدم القطع إنما ينافي الثاني لا الأول) أي: نفس العصمة.

(قوله: وعدم قطع أهل البيعة... إلخ) أهل البيعة جمهور الصحابة ـ رحمهم الله ـ وعدم قطعهم بعصمة أبي بكر ـ رحمه الله ـ بيِّن لا يقبل المنع.

* **قال الشارح**: [احتج المخالف بقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤] وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الإمامة. **والجواب: المنع**، فإن الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والإصلاح، فغير المعصوم لا يلزم أن يكون ظالـمًا، وحقيقة العصمة: **ألَّا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره**، وهذا معنى قولهم: هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير، ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقًا للابتلاء].

* قال العصام: **(قوله: والجواب المنع)** أي: منع أن غير المعصوم ظالم، ومن العجائب ما قيل.

فإن قلت: حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق الله الذنب، وعدم العدم وجود، فكيف لا يكون غير المعصوم ظالـمًا؛ إذ يقال له: إن غير المعصوم إذا أصلح دينه بالتوبة ليس ظالـمًا؟ فلا تنس التوبة والإصلاح، ولا تكن مصرًّا لدفع ما توهمت وروده على أن تعريف العصمة ليس على ظاهره الذي يجب أن يراعى في التعريفات، والمراد بعدم خلق الله أمر يكون مآله ذلك، وهو ملكة

اجتناب المعاصي مع التمكن منها، وانتفاء الملكة لا يستلزم عدم الاجتناب عنها.

وما قيل: «إن الظلم هو التعدي على الغير فيكون أخص من المعصية» يدفعه وصف المرء بالظالم لنفسه، وتفسير الظلم بوضع الشيء في غير محله.

وما قيل: المراد بالعهد: النبوة عدول عن الظاهر فلا يدفع الاستدلال بالظاهر.

* قال ولي الدين: **(قوله: ومن العجائب ما قيل... إلخ)** قائله المحشي الخيالي.

(قوله: وما قيل: إن الظلم... إلخ) قائله المحشي الخيالي.

(قوله: وما قيل المراد... إلخ) قائله المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: فغير المعصوم لا يلزم أن يكون ظالـمًا)** إن قلت: حقيقة العصمة كما ذكره: عدم خلق الله الذنب، وعدم العدم وجود، فكيف لا يكون غير المعصوم ظالمًا؟

قلت: معنى قوله: «حقيقة العصمة كذا»: إن مآلها وغايتها ذلك، وأما تعريفها فهي ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها، وقد يعبر عن تلك الملكة باللطف؛ لحصولها بمحض لطف الله تعالى وفضل منه، ولا يخفى أن من ليس له تلك الملكة لا يلزم أن يكون عاصيًا بالفعل، ثم إن الظلم المطلق أخص من المعصية؛ لأنه التعدي على الغير، وقد يجاب أيضًا بجواز أن يراد بالعهد في الآية: عهد النبوة على ما هو رأي أكثر المفسرين.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: إن قلت: حقيقة العصمة على ما ذكر... إلخ)** يعني: **(إن العصمة)** على ما ذكره الشارح **(عدم خلق الله الذنب)**[1] وعدم خلق الذنب يقتضي وجود الذنب، فيكون

---

(١) تعريف العصمة فى اللغة و الاصطلاح: العصمة فى اللغة لها عدة معاني منها:

المنع: فعصمة الله تعالى لعبده يعنى منعه و وقايته، مثل قوله تعالى: ﴿لَا عَاصِمَ ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ﴾ أى: لا مانع. =

. . . .

= من معاني العصمة: الحماية والحفظ، مثل: عصمه الله تعالى، أي: حماه وحفظه كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ﴾ أى: يحميك ويحفظك.

من معاني العصمة فى اللغة: التمسك والتقوى، فيقال: «اعتصم بكذا إذا تقوى وامتنع»، كقوله: تعالى: ﴿ وَلَقَدۡ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفۡسِهِۦ﴾ أي: تمسك و لم يجبها على طلبها.

هذه بعض معاني العصمة فى اللغة كما ذكرها علماء اللغة، ونلاحظ أن العصمة بالمعنى اللغوى تشير إلى ما هو واقع من الأنبياء - صلوات الله عليهم- حيث اعتصم بحبل الله تعالى، وتمسك بشريعته، وأن تقواهم وعبادتهم كانت لله وحده، كما أن الله تعالى تكلف بحفظهم من ظلم الناس وبطشهم، إذا ما أراد بهم سوء».

أما العصمة فى الاصطلاح فهي كما يلي:

نبدأ بتعريف أهل السنة، فنجد عند أهل السنة أكثر من تعريف للعصمة، ولقد عرف بعضهم العصمة كما هنا حيث قال المصنف: «إن العصمة ألا يخلق الله تعالى الذنب فى العبد مع بقاء قدرته وإرادته». أو «أنه لطف من الله تعالى بالعبد يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقًا للابتلاء».

- نُلاحظ من هذا التعريف أن القدرة والاختيار باقيتان فى العبد وهذا لا يمنع العصمة عن المعاصي؛ لأن الأفعال عندهم بخلق الله تعالى مستندين فى ذلك إلى أصلهم فى استناد الأشياء إلى الله تعالى القادر المختار ابتداء و بلا واسطة.

- وقد عرف الإمام الجويني العصمة بقوله: «إن العصمة هى التوفيق بعينه والتوفيق هو خلق قدرة الطاعة، ثم الموفق لا يعصى إذ لا قدرة له على المعصية».

وقريب من هذا المعنى يقول الإمام البغدادي: إن العصمة هو إقدار الأنبياء على الطاعة دون المعصية فصار بذلك معصومين.

وعلى تعريف هذا الفريق للعصمة تنفى القدرة على المعصية، وإلا لم يكن الأنبياء - عليهم السلام- معصومين.

هذان الاتجاهان فى تعريف العصمة عند أهل السنة، والسعد كما سيتبين لنا يوافق الفريق الأول.

- أما العصمة عند المعتزلة، يقول القاضى عبد الجبار: «العصمة عبارة عن لطف يقع معه الملطوف فيه لا محالة، حتى يكون المرء معه كالمدفوع إلى ألا يرتكب الكبائر؛ ولهذا لا يطلق إلا على الأنبياء أو من يجرى مجراهم». =

غير المعصوم مذنبًا، فكيف لا يكون ظالـمًا؟!

وأنت تعلم أن هذا الاعتراض مما لا ورود له؛ لأن الظلم على ما قرره المجيب أخص من المعصية؛ لأن المعصية المسقطة للعدالة مع عدم التوبة، فلا يلزم من كون غير المعصوم عاصيًا مذنبًا أن يكون ظالـمًا، اللهم إلا أن يرجع هذا الاعتراض إلى منع كون الظلم أخص من المعصية، بناء على ما اشتهر من أن الظلم وضع شيء في غير محله.

(قوله: قلت: معنى قوله: حقيقة العصمة... إلخ) يعني: التعريف الذي ذكره الشارح ها هنا تعريف بالغاية، وأما تعريفها الحقيقي على ما ذكره في «شرح المقاصد»، فهو أنها ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها، وليس يلزم أن من ليس له تلك الملكة أن يكون عاصيًا بالفعل؛ لجواز أن يكون له ملكة الاجتناب مع عدم صدور الذنب عنه دائمًا، فغير المعصوم لا يلزم أن يكون عاصيًا حتى يكون ظالـمًا.

ولا يخفى عليك أن حمل قوله: «حقيقة العصمة ألا يخلق الله تعالى... إلخ» على أن غاية العصمة ومآلها ذلك ينافيه إتيان لفظ الحقيقة، والحق أن العصمة كالشجاعة تقال: على الملكة التي هي مبدأ الآثار وعلى نفس الآثار

= ويقول الإمام الأشعري فى المقالات: «اختلفوا - يعنى المعتزلة - فى العصمة فقال بعضهم: العصمة من الله سبحانه ثواب للمعتصمين، و قال بعضهم: العصمة لطف من الله تعالى يفعله بالعبد فيكون به معتمًا».

وذكر السعد تعريفًا للمعتزلة فقال: «العصمة عند المعتزلة لطف لا يكون معه داع إلى ترك الطاعة ولا إلى ارتكاب المعصية مع القدرة عليها» وبهذا التعريف يكون النبى ممتنعًا من ارتكاب المعصية وترك الطاعة» واللطف عند المعتزلة يجب على الله تعالى فعله كما هو معروف من قواعدهم. وانظر: لسان العرب (٢ / ٧٩٨) و القاموس المحيط (١٤٨/٤) مسائل الاعتقاد بين الكشاف والانتصاف: (ص٣٢٧) شرح جوهرة التوحيد (ص ١٧٢) الإرشاد (٢٢٣، ٢٢٤)، أصول الدين (١٦٩) شرح الأصول الخمسة (٧٨٠) مقالات الإسلامين (٢٦٣) شرح المقاصد (٣/ ٢٣٢).

أيضًا، والشارح بين في «شرح المقاصد» المعنى الأول، وفي هذا الشرح المعنى الثاني، فلا تدافع بين كلاميه.

(قوله: ثم إن الظلم... إلخ) جواب ثانٍ عن الاعتراض؛ يعني: على تقدير أن يكون حقيقة العصمة عدم خلق الذنب، لا يلزم أن يكون غير المعصوم ظالـمًا؛ لأن عدم العصمة إنما يستلزم المعصية والظلم أخص من المعصية؛ لأنه التعدي على الغير، فليس كل معصية ظلمًا حتى يكون غير المعصوم ظالـمًا، وإنما قيد الظلم بالمطلق؛ لأن الظلم المقيد بقيد نفسه يكون بمعنى التعدي على نفسه، كما في وصف المؤدي بالظلم على نفسه.

(قوله: وقد يجاب... إلخ) أي: وقد يجاب عن احتجاج المخالف بقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤] إن المراد بالعهد عهد النبوة على ما هو رأي أكثر المفسرين بقرينة قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًاۖ﴾ [البقرة: ١٢٤] فإن إمامته بالنبوة لا بالرئاسة الكاملة، فمن قال: إن هذا الجواب خلاف الظاهر، فقد عدل عن الظاهر.

* قال بعض المحققين: **(قوله: فلا تدافع بين كلاميه)** لكن حينئذٍ يندفع الجواب المذكور بقوله: «قلت: قوله: حقيقة العصمة... إلخ» وحمل العصمة في قوله: «فغير المعصوم» على المعنى الذي ذكره في «شرح المقاصد» لا يكاد يفهم، فالتعديل للجواب حينئذٍ ما ذكره المولى المحشي في الحاشية السابقة، أو على ما يأتي من المحشي الخيالي.

(قوله: كما في وصف المؤدي... إلخ) أي: كما يقال: من يؤذي المسلمين فهو ظالم لنفسه، وليس الظلم لنفسه مختصًا به بل يوجد بأي ذنب صدر عنه، فالكلام المذكور لمجرد تصوير تقييد الظلم بقيد نفسه.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: إن مآلها وغايتها ذلك) حاصله**: إنه تعريف بالغاية، ولا يخفى أن في عبارته بعدًا عنه، حيث قال: «وحقيقة العصمة ذلك».

وقيل: الظاهر أن العصمة كالشجاعة مثلاً تطلق على مبدأ الآثار وعليها أيضًا، والمعرف في هذا الشرح هو المعنى الثاني دون الأول، والمذكور في

«شرح المقاصد» هو الأول، وفيه أن المناسب هنا حينئذٍ ذكر ما في «شرح المقاصد»؛ لأنه إنما يتم الكلام به، وأما ما في هذا الشرح فلا نفع له في إتمام الكلام، بل له ضرر على ما عرفت، تأمل.

(قوله: ثم إن الظلم المطلق... إلخ) يعني: إن الوارد في الآية الظلم المطلق، وهو أخص من المعصية؛ لأن الظلم هو التعدي على الغير، والمعصية أعم منه ومن التعدي على النفس، والمراد: إن الظلم إذا ذكر مطلقًا يكون المراد التعدي على الغير، وفي الآية ذكر مطلقًا، وإلا فالتعدي على النفس أيضًا ظلم على النفس، تأمل فإنه محل تأمل.

❊ قال شجاع الدين: **(قوله: عدم خلق الله الذنب)** فيه، فغير المعصوم من خلق الله فيه الذنب، فلا يرد عليه أنه إنما يلزم أن يكون ظالمًا أن لو خلق الله فيه ذنبًا مسقطًا للعدالة، وهو غير لازم؛ إذ قد يخلق الله فيه ذنبًا صغيرًا من غير إصرار عليه، أو يخلق ذنبًا مسقطًا للعدالة لكن يتوب فلا يكون ظالمًا.

(قوله: قلت: معنى قوله... إلخ) فيه منع، بل ماهية العصمة عند أهل السنة ألا يخلق الله الذنب في العبد.

(قوله: إن مآلها وغايتها ذلك) أي: ألا يخلق الله الذنب في العبد.

(قوله: فهي ملكة اجتناب المعاصي... إلخ) هذا بناء على ما ذكره الشارح في «شرح المقاصد» حيث قال: «غير المعصوم» أي: من ليس له ملكة العصمة لا يلزم أن يكون عاصيًا بالفعل فضلاً عن أن يكون ظالمًا، لكن يحتمل أن يكون تفسير الشارح العصمة بالملكة تسامحًا منه توسعة في الجواب، واعتمادًا على ما ذكره في هذا الكتاب، فتدبر.

(قوله: لا يلزم أن يكون عاصيًا بالفعل) فإن المعصية أعم من الظلم، فليس كل عاص ظالمًا على الإطلاق. كذا في «شرح المقاصد».

(قوله: أخص من المعصية) بناء على أن الظلم ارتكاب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والصلاح، لا على أن الظلم هو التعدي على الغير؛ إذ قد يكون ظلم العبد لنفسه.

(قوله: وقد يجاب أيضًا) عن احتجاج المخالف بقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤].

* **قال الشارح:** [**ولهذا قال الشيخ أبو منصور، رحمه الله: العصمة لا تزيل المحنة؛ وبهذا يظهر فساد قول من قال: إنها خاصية في نفس الشخص أو في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه، كيف ولو كان الذنب ممتنعًا لما صحَّ تكليفه بترك الذنب، ولما كان مثابًا عليه؟ (ولا أن يكون أفضل أهل زمانه) لأن المساوي في الفضيلة، بل المفضول الأقل علمًا وعملاً ربما كان أعرف بمصالح الإمامة ومفاسدها، وأقدر على القيام بمواجبها، خصوصًا إذا كان نصب المفضول أدفع للشر وأبعد عن إثارة الفتنة، ولهذا جعل عمر رضي الله عنه الإمامة شورى بين ستة مع القطع بأن بعضهم أفضل من البعض**].

* قال العصام: **(قوله: إنها خاصية في نفس الشخص أو في بدنه... إلخ)** لعله أراد الامتناع العادي مع التمكن من الذنب فلم يكن فاسدًا، والمراد بالمحنة: التكليف.

قيل: سمي بها؛ إذ به يمتحن الله عباده ويبلوهم أيهم أحسن عملاً.

(قوله: ولا أن يكون أفضل أهل زمانه) كما زعمت الشيعة وإن وافقهم بعض أهل السنة حتى الأشعري على ما في «الكفاية»، وأما ما أورده على جعل الإمامة شورى كان الأولى بحاله أن يذكره سابقًا حيث ذكر حديث جعل الأمة شورى، وقد عرفت له معنى لا يتجه عليه السؤال فتذكر.

* قال ولي الدين: **(قوله: قيل: سمي... إلخ)** قائله المحشي الخيالي.

(قوله: وقد عرفت له... إلخ) وذلك حيث قال في ترتيب الخلفاء: ونحن نقول: كأن وجه التوقف... إلخ.

* قال الخيالي: **(قوله: لا تزيل المحنة)** أي: التكليف، سمي بها؛ إذ به يمتحن الله عباده ويبلوهم أيهم أحسن عملاً.

* **قال الشارح:** [**فإن قيل: كيف صحَّ جعل الإمامة شورى بين الستة مع أنه لا يجوز نصب إمامين في زمان واحد؟ قلنا: غير الجائز هو نصب إمامين مستقلين يجب طاعة كل منهما على الانفراد؛ لما يلزم من ذلك من امتثال**

أحكام متضادة، وأما في الشورى فالكل بمنزلة إمام واحد (ويشترط أن يكون من أهل الولاية المطلقة الكاملة) أي: مسلمًا، حرًّا، ذكرًا، عاقلاً، بالغًا؛ إذ ما جعل ﴿ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١] والعبد مشغول بخدمة المولى، مستحقر في أعين الناس، والنساء ناقصات عقل ودين، والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الأمور، والتصرف في مصالح الجمهور].

* قال العصام: **(قوله: أي: مسلمًا حرًّا... إلخ)** لا يبعد أن يدرج في الولاية المطلقة الكاملة توحده في الحكومة، فيفيد البيان عدم صحة نصب إمامين مستقلين، وشجاعة الإمام عبارة عن كونه قوي القلب بحيث يمكنه رئاسة العسكر وإقامة المقابلة مع العدو وإن لم يقدر بنفسه على الحرب. كذا في «الكفاية».

* قال الخيالي: **(قوله: قلنا: غير الجائز هو نصب... إلخ)** وقد يجاب أيضًا بأن معنى جعل الإمامة شورى: أن يتشاوروا فينصبوا واحدًا منهم ولا تتجاوزهم الإمامة ولا النصب ولا التعيين، وحينئذ لا إشكال أصلاً.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: وقد يجاب بأن معنى جعل الإمامة شورى... إلخ)** يعني: إن هذا الاعتراض إنما يرد لو كان معنى: قوله: «جعل الإمامة شورى» أنه جعل إقامة أمر الإمامة ذات مشورة بين ستة، وليس كذلك بل معناه: «إنه تعين الإمامة ذات مشورة بين ستة»، ويؤيده ما في «تبصرة الأدلة» فوض إليهم لينظروا فنصبوا للإمامة أصلحهم بذلك، لكن كلام «الكشاف» حيث قال في تفسير «شورى»: لا ينفردون بأمر اجتمعوا عليه، يدل على أنه جعل الخلافة مشتركة بينهم؛ ولذا مال إليه الشارح.

* **قال الشارح:** [(سائسًا) أي: مالكًا للتصرف في أمور المسلمين بقوة رأيه ورويته، ومعونة بأسه وشوكته (قادرًا) بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته (على تنفيذ الأحكام، وحفظ حدود دار الإسلام، وإنصاف المظلوم من الظالم) إذ الإخلال بهذه الأمور مخل بالغرض من نصب الإمام (ولا ينعزل الإمام بالفسق) أي: بالخروج عن طاعة الله تعالى (والجور) أي: الظلم على عباد الله تعالى؛ لأنه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الأئمة والأمراء بعد الخلفاء الراشدين، والسلف قد كانوا ينقادون لهم، ويقيمون الجمع والأعياد بإذنهم، ولا يرون

الخروج عليهم، ولأن العصمة ليست بشرط للإمامة ابتداء، فبقاء أولى].

* قال العصام: **(قوله: ولا ينعزل الإمام بالفسق) قيل: لا يقال: بل ينعزل؛ لقوله تعالى:** ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤] فإن النيل بمعنى: الوصول، وهو آني ابتداء وزماني بقاء؛ لأنا نقول: الوصول بالمعنى المصدري أمر آني لا بقاء له، وإنما الباقي الوصول بمعنى: الحاصل بالمصدر، ومدلول الفعل حقيقةً هو الأول، على أن صيغ الأفعال للحدوث هذا، ومبناه على الغفلة عن أن مجرد الفسق ليس ظلمًا، بل الفسق مع عدم الإصلاح بالتوبة.

وأورد على قوله: «لأن العصمة ليست بشرط ابتداء» أنه إن أريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقريب؛ إذ المطلوب ألا يشترط عدم الفسق، وإن أريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء ممنوع؛ إذ قالوا: تشترط العدالة في الإمام؛ لأن الفاسق لا يصلح لأمر الدين، ولا وثوق بأوامره، هذا ومبناه على صرف تعريف العصمة عن ظاهره، وحمله على ملكة الاجتناب، وقد عرفت أن الداعي إليه ضعيف.

* قال الكفوي: **(قوله: عن أن مجرد الفسق ليس ظلمًا)** فيه أن كون الفسق ما ذكر مما لا يفيد شيئًا في المقام؛ لأن المدعي هو أن الإمام لا ينعزل بشيء من الفسق ولو مع عدم الإصلاح بالتوبة، فاعترض عليه المعترض بالفسق المسقط للعدالة الذي لم يصلح بالتوبة بعد، فيحتاج إلى الجواب الذي ذكره القائل، وهو المحشي الخيالي، ولا يندفع بكون الظلم الفسق مع عدم الإصلاح بالتوبة، فليس شيء من السؤال والجواب مبنيًا على الغفلة عما مضى، ويدل على ما قلنا كلام المعترض، وهو المحشي صلاح الدين حيث قال: «الفسق يعم الكبائر ومرتكبها ظالم اتفاقًا فينعزل؛ لقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤]» والمحشي الخيالي طوى المراحل؛ لظهور الأمر في المقام.

(قوله: ومبناه على صرف تعريف العصمة... إلخ) ليس مبناه على ذلك، فإن حاصل السؤال هو الترديد في العصمة المذكورة في الدليل بين أن يراد بها ملكة الاجتناب وبين أن يراد بها عدم الفسق، ومنع التقريب على تقدير، ومنع

عدم الاشتراط على تقدير آخر، وليس فيه مصرف تعريف العصمة عن ظاهره كما لا يخفى.

* قال ولي الدين: **(قوله: قيل: لا يقال... إلخ)** قائله المحشي الخيالي.

(قوله: وأورد على قوله.... إلخ) المورد هو المحشي الخيالي.

(قوله: وقد عرفت أن الداعي... إلخ) وذلك حيث قال آنفًا في شرح قوله: «والجواب المنع»: على أن تعريف العصمة... إلخ.

* قال الخيالي: **(قوله: ولا ينعزل الإمام بالفسق) لا يقال: بل ينعزل؛ لقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾** [البقرة: ١٢٤] فإن النيل بمعنى: الوصول، وهو آني ابتداء وزماني بقاء؛ لأنا نقول: الوصول بالمعنى المصدري أمر آني لا بقاء له، وإنما الباقي هو الوصول بالمعنى الحاصل بالمصدر، ومدلول الفعل حقيقة هو الأول، على أن صيغ الأفعال للحدوث، فليتأمل.

(قوله: ولأن العصمة ليست بشرط للإمامة ابتداء) يرد عليه أنه إن أريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقريب؛ إذ المطلوب ألا يشترط عدم الفسق، وإن أريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء ممنوع، حيث قالوا: يشترط العدالة في الإمامة؛ لأن الفاسق لا يصلح لأمر الدين ولا يوثق بأوامره.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: وهو أمر آني ابتداء زماني بقاء هذا الدفع)** ما يقال: إن الآية إنما تدل على نفي الوصول، وهو أمر آني لا بقاء له، فيدل على نفي حصول عهد الإمامة للظالمين، ولا يدل على نفي بقائه له حتى يدل على انعزال الإمام بالفسق، وحاصل الدفع: إن الوصول آني ابتداء زماني بقاء، فإن الشيء إذا وصل بشيء يكون حدوث ذلك الوصول في الآن، ويكون ذلك الوصول باقيًا إلى زمان الانفكاك بينهما، فيكون مفهوم الآية لا يصل عهدي الظالمين ابتداءً وبقاءً، فيدل على الانعزال قطعًا.

(قوله: لأنا نقول: الوصول... إلخ) حاصل الجواب: إن مدلول الفعل المعنى المصدري، والمعنى المصدري للوصول أمر آني، والباقي إنما هو الكيفية الحاصلة من المعنى المصدري المسمى بالحاصل بالمصدر، وليس ذلك

مدلول الفعل، فلا تدل الآية إلا على نفي وصول الإمامة للفاسق ابتداء.

(قوله: على أن صيغ الأفعال) أي: على أنا لو سلمنا أنه مدلول الفعل الحاصل بالمصدر، لكن جميع صيغ الأفعال موضوعة للحدوث، فيكون مفهوم الآية لا يحدث وصول العهد للظالمين، فلا يدل على الانعزال أيضًا.

(قوله: يرد عليه إن أريد بالعصمة... إلخ) يعني: إن أريد بالعصمة في قوله: «ولأن العصمة ليست بشرط... إلخ» ملكة الاجتناب، فسلمنا أنه ليس بشرط ابتداء، لكن التقريب؛ أعني: استلزام الدليل للمدعي غير تام؛ إذ المطابق أنه لا يشترط عدم الفسق في بقاء الإمامة، ولا يلزم من عدم اشتراط الملكة عدم اشتراك عدم الفسق، وإن أريد بالعصمة عدم الفسق فالتقريب تام، لكنا نمنع عدم اشتراطه في الإمامة ابتداء، وقوله: «قالوا..إلخ» تأييد لاشتراط عدم الفسق.

* قال بعض المحققين: **(قوله: ولا تدل على نفي بقائه)** فيجوز ألا يكون الشخص ظالـمًا وفاسقًا، فيصل إليه عهد الإمامة، وبعد صيرورته فاسقًا لا ينعزل؛ إذ لا تدل الآية على عدم بقاء الوصول بعد حدوثه بل إنما تدل على عدم حدوثه أولاً لكون الوصول آنيًا حادثًا في الآن.

(قوله: وحاصل الدفع... إلخ) وذلك أن الوصول كما يطلق عل الوصول الآتي الذي يحدث في آن الوصول، كذلك يطلق على الوصول الباقي زمانين أو أكثر، والآية تدل على نفي مطلق الوصول، فتدل على العزل بالفسق.

* قال شجاع الدين: **(قوله: على أن صيغ الأفعال للحدوث) لا للبقاء والاستمرار.**

(قوله: قالوا يشترط العدالة... إلخ) هذا تأييد لاشتراط عدم الفسق.

* **قال الشارح: [وعن الشافعي، رحمه الله: إن الإمام ينعزل بالفسق والجور، وكذا كل قاضٍ وأمير، وأصل المسألة: إن الفاسق ليس من أهل الولاية عند الشافعي - رحمه الله - لأنه لا ينظر لنفسه، فكيف ينظر لغيره؟! وعند أبي حنيفة، رحمه الله: هو من أهل الولاية حتى يصح للأب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة، والمسطور في كتب الشافعية: إن القاضي ينعزل بالفسق، بخلاف الإمام، والفرق: إن في انعزاله ووجوب نصب غيره إثارة الفتنة لما له**

من الشوكة، بخلاف القاضي. وفي رواية «النوادر» عن العلماء الثلاثة: إنه لا يجوز قضاء الفاسق، وقال بعض المشايخ: إذا قلد الفاسق ابتداء يصح، ولو قلد وهو عدل ينعزل بالفسق؛ لأن المقلد اعتمد عدالته، فلم يرضَ بقضائه بدونها، وفي فتاوى قاضي خان: أجمعوا على أنه إذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى، وأنه إذا أخذ القاضي القضاء بالرشوة لا يصير قاضيًا، ولو قضى لا ينفذ قضاؤه].(١)

---

(١) لم يتعرض أحدٌ من الشراح لهذا المتن.

* قلت: قال في تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام (١/ ٥٠): قَالَ سَحْنُونٌ: مَنْ لَا تَجُوزُ شَهَادَتُهُ لَا تَصِحُّ وِلَايَتُهُ. وَقَالَ أَيْضًا تَصِحُّ وَيَجِبُ عَزْلُهُ. قَالَ الْقَاضِي عِيَاضٌ وَفِي الْفَاسِقِ خِلَافٌ بَيْنَ أَصْحَابِنَا، هَلْ يُرَدُّ مَا حكم فِيهِ وَإِنْ وَافَقَ الْحَقَّ، وَهُوَ الصَّحِيحُ، أَوْ يَمْضِي إذَا وَافَقَ الْحَقَّ، وَوَجْهُ الْحُكْمِ وَأَمَّا الْعِلْمُ. فَلِأَنَّهُ لَا تَصِحُّ وِلَايَةُ الْجَاهِلِ، قَالَ ابْنُ شَاسٍ: وَلَا الْمُقَلِّدِ إلَّا عِنْدَ الضَّرُورَةِ، قَالَ الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ: فَيَقْضِي بِفَتْوَى مُقَلَّدِهِ بِنَصِّ النَّازِلَةِ، فَإِنْ قَاسَ عَلَى قَوْلِهِ أَوْ قَالَ يَجِيءُ مِنْ هَذَا كَذَا فَهُوَ مُتَعَدٍّ. وَقَالَ الْقَرَافِيُّ: الْحَاكِمُ إنْ كَانَ مُجْتَهِدًا فَلَا يَجُوزُ لَهُ أَنْ يَحْكُمَ وَيُفْتِيَ إلَّا بِالرَّاجِحِ عِنْدَهُ، وَإِنْ كَانَ مُقَلِّدًا جَازَ لَهُ أَنْ يَحْكُمَ بِالْمَشْهُورِ مِنْ مَذْهَبِهِ وَأَنْ يُفْتِيَ بِهِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ رَاجِحًا عِنْدَهُ مُقَلِّدًا فِي رُجْحَانِ الْقَوْلِ الْمَحْكُومِ بِهِ - إمَامَهُ الَّذِي يُقَلِّدُهُ فِي الْفُتْيَا وَأَمَّا اتِّبَاعُ الْهَوَى فِي الْحُكْمِ وَالْفُتْيَا فَحَرَامٌ إجْمَاعًا.

وفي معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام (١/ ٤١): أَنْ يَكُونَ الْقَاضِي عَدْلًا. وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا يَصِحُّ الفاسق قَاضِيًا، وَهُوَ رِوَايَةُ الْخَصَّافِ حَتَّى إنَّ الْفَاسِقَ لَوْ تَقَلَّدَ الْقَضَاءَ يَصِيرُ قَاضِيًا، وَلَوْ قَضَى يَنْفُذُ قَضَاؤُهُ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ، وَهُوَ بِنَاءٌ عَلَى أَنَّ كُلَّ مَنْ صَلَحَ شَاهِدًا عِنْدَنَا يَصْلُحُ قَاضِيًا؛ لِأَنَّ الْقَضَاءَ يُبْتَنَى عَلَى الشَّهَادَةِ، مِنْ الْمُحِيطِ. قَالَ بَعْضُ الْفُضَلَاءِ: وَجُمْهُورُ الْمُقَلِّدِينَ فِي هَذَا الزَّمَانِ لَا تَجِدُ عِنْدَهُمْ مِنْ آثَارِ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ كَبِيرَ شَيْءٍ، وَإِنَّمَا مُصْحَفُهُمْ مَذْهَبُ إمَامِهِمْ. وَقَدْ أَطَالَ النَّاسُ الْكَلَامَ فِي صِفَةِ مَنْ يَصْلُحُ لِلْقَضَاءِ، قَالَ بَعْضُهُمْ: وَمِنْ صِفَتِهِ أَنْ يَكُونَ غَيْرَ مُسْتَكْبِرٍ عَنْ مَشُورَةِ مَنْ مَعَهُ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ، وَرِعًا ذَكِيًّا فَطِنًا، مُتَأَنِّيًا غَيْرَ عَجُولٍ، نَزِهًا عَمَّا فِي أَيْدِي النَّاسِ، عَاقِلًا مَرْضِيَّ الْأَحْوَالِ، مَوْثُوقًا بِاحْتِيَاطِهِ فِي نَظَرِهِ لِنَفْسِهِ فِي دِينِهِ وَفِيمَا جُمِلَ مِنْ أَمْرِهِ وَمَنْ وَلِيَ النَّظَرَ لَهُمْ، غَيْرَ مَخْدُوعٍ، وَقُورًا مَهِيبًا، عَبُوسًا مِنْ غَيْرِ غَضَبٍ، مُتَوَاضِعًا مِنْ غَيْرِ ضَعْفٍ، حَاكِمًا بِشَهَادَةِ الْعُدُولِ، لَا يَطَّلِعُ النَّاسُ مِنْهُ عَلَى عَوْرَةٍ، وَلَا يَخْشَى فِي اللَّهِ =

. . . .

= لَوْمَةَ لَائِمٍ، وَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ صَاحِبَ حَدِيثٍ لَا فِقْهَ عِنْدَهُ، أَوْ صَاحِبَ فِقْهٍ لَا حَدِيثَ عِنْدَهُ، عَالِمًا بِالْفِقْهِ وَالْآثَارِ، وَتَوَجُّهِ الْفِقْهِ الَّذِي يُؤْخَذُ مِنْهُ الْحُكْمُ.

وفي «تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك» للطرسوسي (ص١٨): وأما العدالة فصغرى: هي تجنب فسق الأعمال، وكبرى: هي تجنب فسق الأعمال والمعتقد. وقد رأى بعض الحنفية أنها ليست بشرط ضروري لصحة الخلافة، وأن اختيار الفسقة والظلمة لها جائز مع الكراهة، سواء عند التولية، أو للاستدامة، أو ممارسة مهام تقليد الولاة والقضاة وغيرهم. وقد شرح هذا الرأي كثير من متأخري الحنفية على رأسهم السرخسي، والكمال بن أبي شريف في " المسامرة " بشرح " المسايرة " للكمال بن الهمام. فقد نص السرخسي في «المبسوط» (٥/٢٢) على أن " الفسق لا يخرجه عن أن يكون أهلاً للإمامة والسلطنة فإن الأئمة بعد الخلفاء الراشدين - رضي الله عنهم- قل ما يخلو واحد منهم عن فسق. فالقول بخروجه من أن يكون إماماً، بالفسق، يؤدي إلى فساد عظيم. ومن ضرورة كونه أهلاً للإمامة كونه أهلاً للقضاء، لأن تقلد القضاء يكون من الإمام، ومن ضرورة كونه أهلاً لولاية القضاء، أن يكون أهلاً للشهادة؟ كما قال السرخسي أيضًا (المبسوط ٥/٣١): الفاسق عندنا من أهل الشهادة. وإنما لا تقبل شهادته لتمكن تهمة الكذب، وفي الحضور والسماع (أي لعقد النكاح) لا تمكن هذه التهمة، فكان بمنزلة العدل. وعند الشافعي: الفاسق ليس من أهل الشهادة أصلاً، لنقص حاله بسبب الفسق. وهو يبنى أيضا على أَنَّ أصل الفسق لا ينقص من إيمانه عندنا، فإن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، والأعمال شرائع الإيمان لا من نفسه. وعنده - أي الشافعي: الشرائع من نفس الإيمان. ويزداد الإيمان بالطاعة وينقص بالمعصية. كما أن الكمال بن أبي شريف قال في المسامرة (٢٩٠، ٢٩٢): وعند الحنفية ليست العدالة شرطاً للصحة أي صحة الولاية فيصح تقليد الفاسق مع الكراهة. وإذا قلد عدلاً ثم جار وفسق لا ينعزل، ويستحق العزل إن لم يستلزم فتنة. ويجب أن يدعى له بالصلاح ونحوه، كذا نقل الحنفية عن أبي حنيفة وكلمتهم قاطبة متفقة. إلا أن هذا الرأي غير صحيح عند أئمة الحنفية المعتبرين، فالإمام أبو حنيفة امتنع عن تولي القضاء للأمويين والعباسيين وحرض عليهم، وامتحن من أجل ذلك وجلد وسجن وبقي على رأيه وموقفه إلى أن توفي ﷺ كما أن ابن الهمام وهو من كبار محققي الحنفية في «المسايرة» وصدر الشريعة في تعديل العلوم صرحا بأن العدالة شرط جوهري لصحة الخلافة.

[الصلاة خلف كل بر وفاجر وعلى كل بر وفاجر]

* **قال الشارح**: [(وتجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر) لقوله ﷺ: «صلوا خلف كل بر وفاجر»[1] ولأن علماء الأمة كانوا يصلون خلف الفسقة، وأهل الأهواء والمبتدع من غير نكير، وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلاة خلف الفاسق والمبتدع، فمحمول على الكراهة؛ إذ لا كلام في كراهة الصلاة خلف الفاسق والمبتدع، وهذا إذا لم يؤد الفسق أو البدعة إلى حد الكفر، وأما إذا أدى، فلا كلام في عدم جواز الصلاة خلفه، ثم المعتزلة وإن جعلوا الفاسق غير مؤمن، لكنهم يجوزون الصلاة خلفه؛ لما إن شرط الإمامة عندهم عدم الكفر، لا وجود الإيمان بمعنى: التصديق والإقرار والأعمال جميعًا].[2]

---

(١) أخرجه البيهقي (٦٦٢٣)، والدارقطني (٢/ ٥٧) وقال: مكحول لم يسمع من أبي هريرة ومن دونه ثقات.

(٢) مسألة «الاقتداء بالفاسق» الفاسق هو: من فعل كبيرةً، أو داوم على صغيرةٍ. وقد صرّح الحنفيّة والشّافعيّة بجواز الاقتداء بالفاسق مع الكراهة، أمّا الجواز، فلما ورد في الحديث: «صلّوا خلف كلّ برٍّ وفاجرٍ» ولما رواه الشّيخان أنّ ابن عمر كان يصلّي خلف الحجّاج على ظلمه. وأمّا الكراهة؛ فلعدم الوثوق به في المحافظة على الشّروط. وقال الحنابلة - وهو رواية عند المالكيّة: لا تصحّ إمامة فاسقٍ بفعلٍ، كزانٍ وسارقٍ وشارب خمرٍ ونمّام ونحوه، أو اعتقادٍ، كخارجيٍّ أو رافضيٍّ ولو كان مستوراً لقوله تعالى: (أفمن كانَ مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستوون) ولما روي عن جابرٍ مرفوعًا: «لا تؤمّن امرأة رجلاً، ولا أعرابيّ مهاجرًا، ولا فاجر مؤمنًا إلّا أن يقهره بسلطانٍ يخاف سوطه وسيفه». وفصّل المالكيّة في الرّواية الأخرى المعتمدة بين الفاسق بجارحةٍ كزانٍ وشارب خمرٍ، وبين من يتعلّق فسقه بالصّلاة، كأن يقصد بتقدّمه الكبر، أو يخلّ بركنٍ أو شرطٍ، =

* **وقال أيضًا**: [(ويصلى على كل بر وفاجر) إذا مات على الإيمان؛ للإجماع، ولقوله ﷺ: «لا تدعوا الصلاة على من مات من أهل القبلة»[١]. فإن قيل: أمثال هذه المسائل إنما هي من فروع الفقه، فلا وجه لإيرادها في أصول الكلام، وإن أريد أن اعتقاد حقية ذلك واجب، وهذا من الأصول، فجميع مسائل الفقه كذلك. قلنا: إنه لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والأفعال والمعاد والنبوة والإمامة على قانون أهل الإسلام وطريق أهل السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ من المسائل التي يتميز بها أهل السنة من غيرهم مما خالف فيه المعتزلة أو الشيعة أو الفلاسفة أو الملاحدة، أو غيرهم من أهل البدع والأهواء، سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه أو غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد].

* قال العصام: **(قوله: قلنا: إنه لما فرغ من مقاصد علم الكلام)** جعل الإمامة من مقاصد علم الكلام على أصل أهل السنة مسامحة.

قال صاحب «المواقف»: ومباحث الإمامة عندنا من الفروع، وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسيًا بمن قبلنا، فحقيقة الأمر تقتضي أن يجمع إيراد مباحث الإمامة مع إيراد هذه المباحث في الحاجة إلى الاعتذار المذكور.

* قال ولي الدين: **(قوله: قال صاحب «المواقف»... إلخ)** والغرض من هذا النقل إثبات المسامحة، فالأولى إيراد ما ذكره في «شرح المقاصد» حيث قال: لا نزاع في أن مباحث الإمامة بعلم الفروع أليق؛ لرجوعها إلى أن القيام بالإمامة ونصب الإمام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات، وهي أمور كلية تتعلق بها مصالح دينية أو دنيوية لا ينتظم الأمر إلا بحصولها،

= أو سنّةٍ عمدًا، فقالوا بجواز الاقتداء بالأوّل دون الثّاني. وهذا كلّه في الصّلوات الخمس، أمّا في الجمع والأعياد، فيجوز الاقتداء بالفاسق اتّفاقًا، لأنّهما يختصّان بإمامٍ واحدٍ؛ فالمنع منهما خلفه يؤدّي إلى تفويتهما دون سائر الصّلوات.

(١) حديث: «والصلاة على من مات من أهل القبلة» أخرجه ابن شاهين في ناسخ الحديث ومنسوخه (٣٦٢)، واللالكائي في شرح أصول أهل السنة (٢٨١)، والبيهقي في الشعب (٧/ ٣).

فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير أن يقصد حصولها من كل فرد، ولا خفاء في أن ذلك من الأحكام العملية دون الاعتقادية، وقد ذكر في كتبنا الفقهية أنه لا بد للأمة من إمام يحيي الدين ويقيم السنة وينصف المظلومين ويستوفي الحقوق ويضعها مواضعها. انتهى.

* قال الخيالي: **(قوله: قلنا: إنه لما فرغ من مقاصد علم الكلام... إلخ)** اعلم أن مباحث الإمامة وإن كانت من الفقه لكن لما شاع بين الناس في باب الإمامة اعتقادات فاسدة، ومالت فرق أهل البدع والأهواء إلى تعصبات باردة تكاد تفضي إلى رفض كثير من قواعد الإسلام، ونقض عقائد المسلمين، والقدح في الخلفاء الراشدين ألحقت تلك المباحث بالكلام، وأدرجت في تعريفه عونًا للقاصرين، وصونًا للأئمة المهتدين عن مطاعن المبتدعين.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: اعلم أن مباحث الإمامة... إلخ)** مقصود المحشي دفع ما يقال: إن مباحث الإمامة من المباحث الفقهية؛ لأنها متعلقة بأفعال المكلفين من حيث إن نصب الإمام واجب عليهم أم لا، فكيف عدَّها الشارح من مقاصد الكلام؟! ووجه الدفع ظاهر.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: والقدح في الخلفاء الراشدين)** مع القطع بأنه ليس للبحث عن أحوالهم واستحقاقهم وأفضليتهم كثير تعلق لأفعال المكلفين، وقوله: «وأدرجت في تعريفه» حيث قالوا: هو العلم الباحث عن أحوال الصانع والنبوة والإمامة والمعاد، وما يتصل بذلك على قانون الإسلام، والإمامة رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة من النبي ﷺ، وبهذا القيد خرجت النبوة، وبقيد العموم مثل القضاء والرئاسة في بعض النواحي، وكذا رئاسة من جعله الإمام نائبًا عنه على الإطلاق، فإنه لا يعم الإمام. كذا في «شرح المقاصد».

* **قال الشارح: [(ونكف عن ذكر الصحابة إلا بخير) لما روي في الأحاديث الصحيحة من مناقبهم، ووجوب الكف عن الطعن فيهم، كقوله ﷺ: «لا تسبوا أصحابي، فلو أن أحدكم أنفق مثل أُحد ذهب ما بلغ مد أحدهم ولا**

نصيفه»[(١)]. وكقوله ﷺ: «أكرموا أصحابي، فإنهم خياركم. . .»[(٢)]. وكقوله ﷺ: «الله الله في أصحابي، لا تتخذوهم غرضًا بعدي، فمن أحبهم فبحبي أحبهم، ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم، ومن آذاهم فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله، ومن آذى الله يُوشك أن يأخذه»[(٣)].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: «فإنهم خياركم. . .») «ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يظهر الكذب حتى إن الرجل يحلف ولا يستحلف ويشهد ولا يستشهد إلا من سره بحبوحة الجنة فيلزم الجماعة، فإن الشيطان مع الفرد وهو مع الاثنين أبعد، ولا يخلون رجل بامرأة فإن الشيطان ثالثهما، ومن سرته حسنته وساءته سيئته فهو مؤمن»**[(٤)].

أو حديث: «**الله الله في أصحابي**»[(٥)] أخرجه أحمد بسند حسن أو صحيح، والترمذي وقال: غريب عن عبد الله بن مغفل المزني.

---

(١) حديث أبي سعيد: أخرجه الطيالسي (٢١٨٣)، وأحمد (١١٥٣٤)، وابن أبي شيبة (٣٢٤٠٤)، وعبد بن حميد (٩١٨)، والبخاري (٣٤٧٠)، ومسلم (٢٥٤١)، وأبو داود (٤٦٥٨)، والترمذي (٣٨٦١) وقال: حسن. وابن حبان (٧٢٥٣).

(٢) أخرجه أحمد (١٧٧)، وأبو يعلى (١٤١)، والخطيب (٤/ ٣١٨)، وابن عساكر (٨/ ٣٣٨).

ومنها: «أَحْسِنُوا إلى أصحابي ثم الذين يَلُونَهُمْ ثم الذين يَلُونَهُمْ»: أخرجه أحمد (١٧٧)، والنسائي في الكبرى (٩٢١٩)، وابن حبان (٦٧٢٨)، وأبو يعلى (١٤٣)، والضياء (٩٦).

ومنها: «احْفَظُونِي فِي أَصْحَابِي»: أخرجه ابن ماجه (٢٣٦٣)، وقال البوصيري (٣/ ٥٣): هذا إسناد رجاله ثقات. والنسائي في الكبرى (٩٢٢٦)، والطبراني في الأوسط (١١٣٤).

(٣) أخرجه أحمد (١٦٨٤٩)، والبخاري في التاريخ الكبير (٥/ ١٣١) والترمذي (٣٨٦٢) وأبو نعيم في الحلية (٨/ ٢٨٧)، والبيهقي في الشعب (١٥١١)، وابن حبان (٧٢٥٦)، والديلمي (٥٢٥).

(٤) تقدم تخريجه.

(٥) تقدم تخريجه.

* قال الخيالي: **(قوله: ولا نصيفه)** هو مكيال مخصوص؛ فالضمير لأحدهم، وقد يجيء بمعنى: النصف؛ فالضمير للمدّ.

(قوله: فبحبي أحبهم) أي: فأحبهم بمحبتي، بمعنى: إن المحبة المتعلقة بهم عين المحبة المتعلقة بي، وهكذا قوله: «فببغضي أبغضهم».

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: هو مكيال مخصوص... إلخ)** أي: النصيف مكيال مخصوص أصغر من المد، فعلى هذا التقدير ضمير نصيفه راجع إلى أحدهم، وقد يجيء النصيف بمعنى: النصف، فعلى هذا التقدير ضمير نصيفه راجع للمد، وهو ظاهر، ومعنى الحديث: لو أنفق أحدكم مثل أُحد ذهبًا ما بلغ ثوابه ثواب إنفاق أحد من أصحابي مدلولاً نصفه، وذلك؛ لأن إنفاقهم كان في الضرورة، وضيق الحال في نصرة النبي ﷺ، وحمايته مع صدق نيتهم وخلوص طويتهم، وذلك مفقود بعد غلبة الإسلام.

(قوله: أي: فأحبهم بمحبتي) إشارة إلى أن الجار متعلق بما بعدها دون المعنى المصدري، وإلى أن الحب بمعنى: المحبة، والباء في «بمحبتي» صلة وأداء للفعل مكملة إياه، وهو واحد معاني الباء على ما في «شرح المصباح»، وليست للسببية والإلصاق على ما قاله الفاضل المحشي: لفوات المعنى الذي ذكره المحشي بقوله: «بمعنى أن المحبة المتعلقة... إلخ».

* قال بعض المحققين: **(قوله: راجع إلى أحدهم)** إذ لا معنى لنسبة ذلك المكيال المخصوص إلى المد بخلاف نسبته إلى الأحد، فإن معناها المكيال الذي يكيل به ذلك الأحد ما أراد أن يكيله.

(قوله: بمعنى النصف) كالعشير بمعنى العشر.

(قوله: لفوات المعنى الذي ذكره... إلخ) وذلك لأن المعنى الذي ذكره عين المذكور.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: فالضمير لأحدهم)** أي: ما بلغ نصف ما ينال أحدهم، وقوله: «فالضمير للمد» أي: ما بلغ نصف مد أحدهم.

وحاصل معنى الحديث: إنه لا ينال أحدكم بإنفاق مثل أُحد من الفضيلة

والأجر ما ينال أحدهم بإنفاق مد كعام أو نفسه؛ لما يقارنه من مزيد الإخلاص لصدق النية وكمال النفس.

قال الطيبي: ويمكن أن يقال: إن أفضليتهم بحسب أفضلية إنفاقهم وعظم موقعهم.

(قوله: عين المحبة المتعلقة بي) ومثل هذا المعنى أحد محتملي قوله ﷺ: «**ومن آذاهم فقد آذاني...**»(١) وتغيير الأسلوب حينئذٍ للتفنن في العبارة، والمحتمل الثاني: إن أذاهم سبب لإيذائي، على عكس قوله: «**فبحبي أحبهم، فببغضي أبغضهم**»(٢) وللإشارة إلى هذا غيَّر الأسلوب.

قال الطيبي ـ رحمه الله ـ في معنى الحديث: أي: بسبب حبه إياي أحبهم؛ أي: قائمًا أحبهم لأنه يحبني، وأبغضهم لأنه يبغضني والعياذ بالله، وعلى كلا المعنيين فالحب والبغض في قوله ﷺ: «فبحبي، فببغضي» مصدران مضافان إلى المفعول به(٣).

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) بالجملة كما قال العلامة زروق: قال الغزالي رضي الله عنه: «ويحسن الظن بجميع الصحابة ويثني عليهم كما أثنى الله عليهم» يعني: في غير ما آية من كتابه، ومن أعظم ذلك وأجمعه قوله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح: ٢٩] والصحيح عند المحدثين أن الصحابي: من اجتمع بسيدنا محمدٍ ﷺ مؤمنًا به، وفيمن وافق زمانه مؤمنًا ولم يره كأويس وأحنف بن قيس وكعب الأحبار ثلاثة أقوال: صحابي، وتابعي، مخضرم وهو المعول.

وقال أبو زرعة رضي الله عنه: مات رسول الله ﷺ عن مائة ألف وأربعة عشر ألف كلهم رآه أو روى عنه، وقد ذكر في الخطبة تاريخًا. فانظره. وأشار الغزالي بقوله: «ويثني عليهم» للرد على الروافض.

قال أبو القاسم الحكيم رضي الله عنه: إن الروافض أنجس من اليهود والنصارى؛ إذ لو قيل لليهودي: من خير الناس بعد موسى عليه السلام؟ لقال: نقباؤه، ولو قيل للنصارى: من خير الناس بعد عيسى عليه السلام؟ لقال: حواريوه، ولو قيل للرافضي: من شر الناس؟ لقال: مقالته الملعونة، فهم أنجس من اليهود والنصارى فعلا وإن قيل بإسلامهم. وقد قال =

* **قال الشارح: [ثم في مناقب كل من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من أكابر الصحابة أحاديث صحيحة، وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله محامل وتأويلات، فسبهم والطعن فيهم إن كان مما يخالف الأدلة القطعية فكفر، كقذف عائشة - رضي الله عنها - وإلا فبدعة وفسق، وبالجملة: لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية وأعوانه؛ لأن غاية أمرهم البغي والخروج عن طاعة الإمام الحق، وهو لا يوجب اللعن، وإنما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في**

= ﷺ: "الله الله في أصحابي، فمن آذاهم فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله، ومن آذى الله يوشك أن يأخذه"، وقال مولانا جلّت قدرته: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا ﴿٥٧﴾ وَٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ بِغَيْرِ مَا ٱكْتَسَبُوا۟ فَقَدِ ٱحْتَمَلُوا۟ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٥٧، ٥٨]، ولا خلاف في تكفير من رمى عائشة رضي الله عنها مما برّأها الله تعالى منه لتكذيبه القرآن.

وفي الخبر عنه ﷺ: "إذا ذُكر القدر فأمسكوا، وإذا ذُكر النجوم فأمسكوا، وإذا ذُكر أصحابي فأمسكوا"، فيجب الإمساك عما شجر بينهم، وألا يبدى لعامي، ولا يكثر الخوض فيه.

ومن أراد نظره من عالمٍ ونحوه لنفسه فليجزم عنده أن ذلك لا يضرهم، وأن كلاً منهم على اجتهادٍ صحيحٍ، والقاتل والمقتول في الجنة، فإنهم أحق الناس أن يلتمس لهم أحسن المخارج ويُظن بهم أحسن المذاهب. وقد ظهر بتلك النازلة فوائد كثيرة، منها صحة دعوة الإسلام؛ إذ لو كانت كما يقول الكافر من التواطؤ سياسة لتراموا بها عند الفتنة ولارتدّ الجمهور، ولم يقع شيء من ذلك والحمد لله، بل كانوا يقبلون الخير من خالفهم ولو في عين خلافهم، كما وقع في حديث عمار أنه تقتله الفئة الباغية فقتلوه وليس بمتواتر وإن تأوّلوه، وكانوا لا يتبعون فارًا ولا يجهزون على جريحٍ، وذلك دليل صحة القصد منهم في الاجتهاد والوقوف مع الحق واعتبار حرمة المسلمين.

وقد قال العلماء: إذا سلمنا حمل ما وقع لهم على ما يتوهم فهو في جنب ما أتوا به من الفضل والفضائل كنقطة وقعت في بحرٍ، أتراها تؤثر فيه أو تضره شيئًا؟ والتحقيق لكل أجرٍ بما شجر، والله أعلم. [اغتنام الفوائد ص٢١٤].

«الخلاصة» وغيرها: إنه لا ينبغي اللعن عليه، ولا على الحجاج؛ لأن النبي ﷺ نهى عن لعن المصليين ومن كان من أهل القبلة[1]، وما نقل من لعن النبي ﷺ لبعض من أهل القبلة، فلما أنه يعلم من أحوال الناس ما لا يعلمه غيره، وبعضهم أطلق اللعن عليه، لما أنه كفر حين أمر بقتل الحسين رضي الله عنه، واتفقوا على جواز اللعن على من قتله أو أمر به أو أجازه أو رضي به، والحق أن رضا يزيد بقتل الحسين واستبشاره بذلك، وإهانته أهل بيت النبي ﷺ مما تواتر معناه، وإن كانت تفاصيله آحادًا فنحن لا نتوقف في شأنه، بل في إيمانه لعنة الله عليه وعلى أنصاره وأعوانه].

* قال العصام: **(قوله: فلما أنه يعلم من أحوال الناس... إلخ)** لا يقال: هذا إنما يتم في الأشخاص، وأما في الأنواع كآكل الربا وشارب الخمر والفروج على السروج فلا؛ لأنه يعلم من ترتيب اللعن على الوصف أنه المناط.

وفي قوله: «فنحن لا نتوقف في شأنه» منافاة لما قاله الغزالي في «الإحياء» في لعنة الأشخاص خطر فلنجتنبه، ولا خطر في السكوت عن لعنة إبليس فضلاً عن غيره.

* قال ولي الدين: **(قوله: لا يقال: هذا إنما... إلخ)** قائله المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: فلما أنه يعلم من أحوال الناس... إلخ)** هذا إنما يتم في خصوصيات الأشخاص، وأما في الطوائف المذكورة بالأوصاف كآكل الربا وشارب الخمر والفروج على السروج فلا، بل ترتب اللعن على الوصف يدل على أنه المناط.

---

(١) منها حديث: «لَعْنُ الْمُؤْمِنِ كَقَتْلِهِ»: أخرجه الطبراني (١٣٣٠).

وعن أبي الدرداء قال: «لا تلعنوا أحدًا، فإنه لا ينبغي للعَّان أن يكون عند الله يوم القيامة صديقًا» أخرجه ابن عساكر (٤٧/ ١٨٧).

وعن سهل بن سعد الساعدي: إن رسول الله ﷺ قال: «لا تلعنوا تبعا؛ فإنه قد كان أسلم» أخرجه ابن وهب في الجامع (٤).

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: والفروج على السروج)** الفروج جمع: فرج، والمراد ذوي الفرج؛ أعني: المرأة والسروج جمع: السرج، وفي الحديث: «**لعن الله الفروج على السروج**»(١).

(قوله: يدل على أنه المناط) فإن ترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية على ما بين في الأصول.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: يدل على أنه المناط)** أي: على أن الوصف هو المناط، والعلة لذلك الأمن كما هو في أهل الجاهلية.

* قال شجاع الدين: **(قوله: هذا إنما يتم)** أي: إنه يعلم النبي ﷺ من أحوال الناس ما لا يعلمه غيره.

(قوله: في خصوصيات الأشخاص) أي: في لعن خصوصيات الأشخاص.

(قوله: وأما في الطوائف المذكورة) أي: في لعن الطوائف المذكورة.

(قوله: فلا بل ترتب اللعن... إلخ) أي: ليس اللعن للطوائف المذكورة بالأوصاف لما أنه يعلم من أحوال الناس؛ لأن اللعن في اللغة إبعاد عن الخير، فاللعن على الوصف إبعاد من الخير، والمقصود النهي عن ذلك الوصف.

(قوله: على أنه المناط) أي: مناط اللعن.

---

(١) ذكره الزيلعي في نصب الراية (٦/ ٢٤٧) وقال: غريب جدًا، وفي الكامل لابن عدي (٥/ ١٨٤): نهى رسول الله ﷺ ذوات الفروج أن يركبن السروج.

[العشرة المبشرون بالجنة والشهادة لهم بذلك]

* **قال الشارح**: [(ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبي ﷺ) بالجنة، حيث قال ﷺ: «أبو بكر في الجنة، وعمر في الجنة، وعثمان في الجنة، وعلي في الجنة، وطلحة في الجنة، والزبير في الجنة، وعبد الرحمن بن عوف في الجنة، وسعد بن أبي وقاص في الجنة، وسعيد بن زيد في الجنة، وأبو عبيدة بن الجراح في الجنة»(١). وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين، لما روى في الحديث الصحيح: «إن فاطمة سيدة نساء أهل الجنة»(٢) «وإن الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة»(٣) وسائر الصحابة لا يذكرون

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة برقم (٣١٩٤٦)، وأحمد برقم (١٦٢٩)، وابن أبي عاصم رقم (١٤٢٨)، والترمذي رقم (٣٧٤٧)، وأبو نعيم في الحلية (١/ ٩٥)، وفي المعرفة رقم (٥٤)، وابن عساكر (٢١/ ٧٨)، والضياء رقم (١٠٨٤).

(٢) أخرجه الحاكم (٣ ٤٧٣٣) وقال: صحيح الإسناد. والترمذي (٤١٥٠)، والبخاري معلقًا باب (٥٩).

(٣) أخرجه الترمذي (٣٧٤٤)، والنسائي في الكبرى (٧٨٦٣)، وابن ماجه في سننه (١١٥)، وأحمد في مسنده (٢٢٧١٩)، وفي فضائل الصحابة (١١٩٧)، وابن أبي شيبة في مصنفه حديث رقم: ٣١٤٩٨، وابن حبان في صحيحه (٧١١٨)، والحاكم في المستدرك حديث رقم: ٤٧٣٤، والضياء في المختارة حديث رقم: ١٧، وأبو يعلى في مسنده (١١٥٦)، والقطيعي في جزء الألف دينار (٨٨)، وأبو نعيم في حلية الأولياء (٦٤٦٣)، وفي تسمية ما روي عن الفضل بن دكين (٢١)، وابن شاهين في الخامس من الأفراد (٨٥)، وابن خلاد في فوائده (٤٩)، وأبو بكر الأزدي في حديثه (٧٤، وابن مخلد العطار في منتقى حديثه (٦٧)، وأبو طاهر المخلص في التاسع مِنْ =

إلا بخير، ويرجى لهم أكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين، ولا نشهد بالجنة أو النار لأحد بعينه، بل نشهد بأن المؤمنين من أهل الجنة والكافرين من أهل النار].

* قال الملا أحمد الجنيدي: وحديث: «**أبو بكر في الجنة**»(١) أخرجه الإمام أحمد والترمذي وابن حبان.

وحديث: «**إن فاطمة سيدة نساء أهل الجنة**»(٢) رواه الترمذي عن حذيفة، ورواه البخاري أن النبي ﷺ قال لفاطمة: «**أما ترضين أن تكوني سيدة نساء أهل الجنة**»(٣).

وحديث: «**إن الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة**»(٤) أخرجه الترمذي، وقال: صحيح حسن عن أبي سعيد الخدري.

(قوله: ولا نشهد بالجنة أو النار لأحد بعينه) أي: ممن لم يعلم موته على الكفر، ولم يرد فيه نص خاص بأنه من أهل الجنة، أما من علم موته كافرًا كأبي جهل وغيره من قتلى المشركين فنشهد له بالنار بعينه، ومن ورد فيه نص خاص بأنه من أهل الجنة فنشهد له بها كعبد الله بن عمر بن حرام والد جابر

= حَدِيثه (٤٣)، وأبو علي الصواف في فوائده (٢٩)، وأبو علي الصواف في جزئه (٣٤)، وأحمد التميمي في منتقى من الثاني مِنْ حَدِيث أبي الدحداح (١٣)، وابن بشران في أماليه (٧٣١، ٧٦١)، وابن الشجري في الأمالي الخميسية (١٩٤٢)، والجوهري في مجلسان من أماليه (٥)، والآجري في الشريعة (١٦١٩)، والبغوي في شرح السنة (٣٨٤٥)، والطحاوي في مشكل الآثار (١٦٨٩)، والفسوي في المعرفة والتاريخ (١١٧١)، والبلاذري في أنساب الأشراف (١٠٦١)، وابن عدي في الكامل (٢٣٢٥)، والدارقطني في العلل (٣٠٠١)، والسهمي في تاريخ جرجان (٥٩٥)، وأبو نعيم في «أخبار أصبهان» (٢٥٨٣)، وفي «معرفة الصحابة» (١٦٤٠)، وفي فضائل الخلفاء الراشدين (١٢٩)، والخطيب في تاريخ بغداد (٣٩٦١)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (٢٥٢٦٠).

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) أخرجه البخاري (٣٤٢٦)، ومسلم (٢٤٥٠).

(٤) تقدم تخريجه.

وغيره ممن استشهد بأُحد، وهم سبعون رجلاً ونزلت فيهم: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًا﴾ [آل عمران: ١٦٩].

وكأهل بئر معونة الذين يسمون القراء، وهم أيضًا سبعون رجلاً، وكجعفر، وزيد بن حارثة، وعبد الله بن رواحة، وعبد الله بن سلام، وثابت ابن قيس، وسعد بن معاذ، وخديجة، وعائشة، وعكاشة، وإبراهيم ابن النبي ﷺ، وغلام اليهودي الذي أسلم عند موته، وحادثة بن الربيع، وأبي عامر الأشعري، وأبي موسى وغيرهم.

[نرى المسح على الخفين في السفر والحضر]

* **قال الشارح**: [(**ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر**) **لأنه وإن كان زيادة على الكتاب ولكنه ثابت بالخبر المشهور: سئل علي بن أبي طالب** رضي الله عنه **عن المسح على الخفين، فقال: «جعل رسول** ﷺ **مدته ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر، ويومًا وليلة للمقيم»**[1]. **وروى أبو بكر عن رسول** ﷺ **أنه رخص للمسافر ثلاثة أيام ولياليهن، وللمقيم يومًا وليلة، إذا تطهر فلبس خفيه إن يمسح عليهما**[2]. **وقال الحسن البصري، رحمه الله: أدركت سبعين نفرًا من الصحابة** رضي الله عنهم **يرون المسح على الخفين**].

* قال الملا أحمد الجنيدي: وحديث: «**علي بن أبي طالب في المسح**» أخرجه مسلم في «صحيحه»، ورواه عن المغيرة مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي، وعن أوس الثقفي أبو داود.

(**قوله: وروى أبو بكر**) كذا في النسخ، وفي بعضها وصفه بالصديق وهو سهو، والصواب أبو بكره بزيادة هاء، وهو نفيع بن حارث روى حديثه الترمذي وابن خزيمة والدارقطني، وصححه الخطابي.

* **قال الشارح**: [**ولهذا قال أبو حنيفة- رحمه الله: ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه دليل مثل ضوء النهار. وقال الكرخي: إني أخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين؛ لأن الآثار التي جاءت فيه في حيز التواتر.**

---

(١) أخرجه مسلم (٢٧٦)، والنسائي (١/ ٨٤)، وابن ماجه (٥٥٢)، وأحمد (١/ ١١٣)؛ وذلك أنه نهى عن نبيذ الجر ذلك.

(٢) أخرجه ابن خزيمة (١٩٢).

وبالجملة: من لا يرى المسح على الخفين فهو من أهل البدعة، حتى سُئل أنس ابن مالك ﷺ عن أهل السنة والجماعة، فقال: أن تحب الشيخين، ولا تطعن في الختنين، وتمسح على الخفين].(١)

(١) قال الملا علي القاري في مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٢/ ٤٤٥): قال الحسن البصري: أدركت سبعين نفرًا من الصحابة يرون المسح على الخفين. ولهذا قال أبو حنيفة: ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار. وقال الكرخي: أخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين؛ لأن الآثار التي جاءت فيه في حيز التواتر. وبالجملة: من لا يرى المسح على الخفين، فهو من أهل البدع والأهواء حتى سئل أنس بن مالك عنه عن علامات أهل السنة والجماعة؟ فقال: أن تحب الشيخين ولا تطعن الختنين وتمسح على الخفين. هذا ويمكن أن يقال: إنه ثابت بالكتاب أيضًا بحمل القراءتين في آية الوضوء على الحالتين بينهما النبي ﷺ ثم قيل: هو من خصائص هذه الأمة ورخصة شرعت ارتفاقًا ليتمكن العبد معها من الاستكثار من عبادة ربه، والتردد في حوائج معاشه أو لدفع الحرج المنفي عن هذه الأمة؛ لقوله تعالى: (وما جعل عليكم في الدين من حرج) وبقوله ﷺ: «بعثت بالملة الحنيفية السمحاء» ويرد على من روى عن مالك عدم جوازه مطلقًا أو في الحظر الأحاديث الكثيرة الصحيحة الشهيرة في مسحه ﷺ سفرًا وحضرًا وأمره وترخيصه فيه واتفاق الصحابة فمن بعدهم عليه، وقد صرح جمع من الحفاظ بأن أحاديثه متواترة المعنى، وجمع بعضهم رواته فبلغوا مائتين، وادعى بعض العلماء فيه الإجماع؛ لكن رده ابن المنذر، وفي شرح الهداية لابن الهمام قال ابن عبد البر: لم يرد عن أحد من الصحابة إنكار المسح إلا ابن عباس وعائشة وأبي هريرة، فأما ابن عباس وأبو هريرة، فقد جاء عنهما بالأسانيد الحسان خلاف ذلك وموافقة سائر الصحابة، وأما عائشة ففي صحيح مسلم أنها أحالت ذلك على علم الإمام علي، وفي رواية قالت: وسكت عنه أعني المسح مالي بهذا علم. وما رواه محمد بن مهاجر البغدادي عنها: لأن أقطع رجلي بالموسى أحب إلي من أن أمسح على الخفين باطل، نص على ذلك الحفاظ.

[لا نحرم نبيذ التمر]

* **قال الشارح**: [(ولا نحرم نبيذ التمر) وهو أن ينبذ تمر أو زبيب في الماء فيجعل في إناء من الخزف، فيحدث فيه لذع كما للفقاع، فكأنه نهى عن ذلك في بدء الإسلام لما كانت الجرار أواني الخمور، ثم نسخ[1]، فعدم تحريمه من قواعد أهل السنة والجماعة، خلافًا للروافض، وهذا بخلاف ما إذا اشتد فصار مسكرًا، فإن القول بحرمة قليله وكثيره مما ذهب إليه كثير من أهل السنة والجماعة].[2]

* قال الملا أحمد الجنيدي: وحديث: «النهي عن الانتباذ» رواه مسلم وأبو داود والنسائي عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم بلفظ: «**إنه ﷺ حرم نبيذ الجرة**»[3]، ويؤخذ من الروايات أن النهي محصور على ما ساوى ذلك مما طلي بما سد مسامه كالحنتم وهو جرار خضر، والمزفت، والعلة أنه لعدم المسام فيه

---

(١) أخرجه مسلم (٢٣٠٥).

(٢) جاء في شرح مسند أبي حنيفة (١/ ٢٤): ففي «الخلاصة» نبيذ التمر أو نبيذ الزبيب إذا طبخ أدنى طبخة، ثم اشتد فإنه يجوز شربه دون السكر في قول أبي حنيفة وأبي يوسف إذا أراد به استمرار الطعام ولم يرد به اللهو.

وقال محمد: لا يجوز شربه فقليله وكثيره حرام قال الفقيه أبو الليث: وبه نأخذ وأما إذا كان شربه للهو فقليله وكثيره حرام، وأما الوجه الذي هو حلال بالإجماع، فكل شراب لم يمض عليه ثلاثة أيام وهو حُلو.

(٣) أخرجه مسلم (٥٣٠٣)، وأبو داود (٣٦٩٣)، وابن أبي شيبة (١٢)، وأحمد (١٨٧)، والبيهقي في سننه (١٧٩٢٢)، والطبراني (١٢٥٦٩)، والدارمي (٢١٦٥)، وأبو عوانة (٦٤٧١)، وأبو يعلى (٦/ ٢٩٢)، وابن حبان (٢٢٤). الجرُّ والجِرَار: جمع جَرَّة، وهو إناء من الفَخَّار أو الخزف.

يسرع إلى تخمير ما ينبذ فيه، فربما لم تسمح نفس صاحبه بإراقته فيشربه.

(قوله: ثم نسخ) ورد نسخه في «صحيح مسلم» وسنن أبي داود، والترمذي من رواية بريدة الأسلمي.

(قوله: كثير من أهل السنة) بل أكثرهم، وذهب بعضهم إلى حل القليل.

[لا يبلغ الولي درجة الأنبياء]

* **قال الشارح**: [(ولا يبلغ الولي درجة الأنبياء) لأن الأنبياء معصومون مأمونون عن خوف الخاتمة، مكرومون بالوحي ومشاهدة الملك، مأمورون بتبليغ الأحكام وإرشاد الأنام بعد الاتصاف بكمالات الأولياء، فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي أفضل من النبي كفر وضلال. نعم قد يقع تردد في أن مرتبة النبوة أفضل أم مرتبة الولاية بعد القطع بأن النبي متصف بالمرتبتين، وأنه أفضل من الولي الذي ليس بنبي].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: نعم يقع تردد)** أي: في أن نبوة النبي ﷺ أفضل أو ولايته كما صرح به في «شرح المقاصد»، فمن قائل بالأول لما في النبوة من معنى الوساطة بين الجانبين، والقيام بمصالح الخلق في الدارين مع شرف مشاهدة الملك، ومن قائل إلى الثاني لما في الولاية من معنى القرب والاختصاص الذي يكون في النبي، في غاية الكمال الحاصل به كمال الانجذاب إلى عالم القدس، والاستغراق في ملاحظة جناب القدوس.

* قال الخيالي: **(قوله: ولا يبلغ ولي درجة الأنبياء)** الأولى أن يذكره في مباحث النبوة؛ لأنه من مقاصد الفن.

* قال شجاع الدين: **(قوله: من مقاصد الفن)** أجيب عنه بأنه لو سلم أنه من مقاصد الفن فليس جميع المباحث التي ذكرها المصنف بعد الفراغ من مقاصد الفن خارجية عن الفن بالكلية، بل إنها ليست من مهماته ومعظم مقاصده، وسيذكر بعضًا من جنس هذه المباحث.

[لا يسقط عن العبد الأمر والنهي]

* **قال الشارح**: [(ولا يصل العبد) ما دام عاقلاً بالغًا (إلى حيث يسقط عنه الأمر والنهي) لعموم الخطابات الواردة في التكاليف، وإجماع المجتهدين على ذلك، وذهب بعض المباحيين إلى أن العبد إذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه، واختار الإيمان على الكفر من غير نفاق سقط عنه الأمر والنهي، ولا يدخله الله تعالى النار بارتكاب الكبائر، وبعضهم إلى أنه يسقط عنه العبادات الظاهرة من الصلاة والصوم والزكاة والحج، وغير ذلك، وتكون عبادته التفكر، وهذا كفر وضلال، فإن أكمل الناس في المحبة والإيمان هم الأنبياء، خصوصًا حبيب الله تعالى، مع أن التكاليف في حقهم أتم وأكمل، وأما قوله ﷺ: «إذا أحبَّ الله عبدًا لم يضره ذنب»[1] فمعناه: إنه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها].

* قال الملا أحمد الجنيدي: وحديث: «**إذا أحبَّ الله عبدًا**»[2] أخرجه الديلمي والقشيري من رواية أنس بلفظ: «**التائب من الذنب كمن لا ذنب له**»[3]، و«**إذا أحب الله عبدًا...**»[4].

(قوله: فمعناه أنه عصمه) صدر الحديث يشير إلى تأويل آخر أقرب هو أن الله سبحانه يوفقه للتوبة النصوح.

* قال الخيالي: **(قوله: فمعناه: إنه عصمه من الذنوب)** أو معناه: إنه وفقه للتوبة الخالصة و«**التائب من الذنب كمن لا ذنب له**»[5].

* قال شجاع الدين: **(قوله: إنه عصمه من الذنوب)** أي: حفظه بألا يخلق فيه الذنب.

---

(١) أخرجه الديلمى (٢٤٣٢)، والقشيري في الرسالة (١/ ٤٤).

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) تقدم تخريجه.

(٥) تقدم تخريجه.

[النصوص من الكتاب والسنة على ظواهرها]

* **قال الشارح: [(والنصوص) من الكتاب والسنة تحمل (على ظواهرها) ما لم يصرف عنها دليل قطعي، كما في الآيات التي تشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك، لا يقال: ليست هذه من النصوص، بل من المتشابه؛ لأنا نقول: المراد بالنص ها هنا ليس ما يقابل الظاهر، والمفسر والمحكم، بل ما يعم أقسام النظم على ما هو المتعارف].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: لا يقال: ليست هذه من النصوص)** اعلم أن اللفظ إذا ظهر المراد منه، فإن لم يحتمل النسخ فمحكم، وإلا فإن لم يحتمل التأويل فمفسر، وإلا فإن سيق لأجل ذلك المراد فنقص وإلا فظاهر، وإن خفي المراد منه فإن خفي لعارض فخفي، وإن خفي لنفسه وأدرك عقلاً فمشكل، أو نقلاً فمجمل أو لم يدرك أصلاً فمتشابه.

* قال الخيالي: **(قوله: لا يقال: ليست هذه من النصوص)** اعلم أن اللفظ إذا ظهر منه المراد فإن لم يحتمل النسخ فمحكم، وإلا فإن لم يحتمل التأويل فمفسر، وإلا فإن سيق لأجل ذلك المراد فنص، وإلا فظاهر، وإذا خفي المراد فإن خفي لعارض فخفي، وإن خفي لنفسه وأدرك عقلاً فمشكل، أو نقلاً فمجمل، أو لم يدرك أصلاً فمتشابه.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: اعلم أن اللفظ إذا ظهر المراد منه... إلخ)** مثال المحكم: قوله ﷺ: «**الجهاد ماضٍ إلى يوم القيامة**»(١) فإن قوله: «يوم القيامة» سد باب النسخ.

ومثال المفسر: قوله تعالى: ﴿وَقَـٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً﴾ [التوبة: ٣٦] فإن

---

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ.

قوله: «كافة» سد باب التخصيص، لكنه يحتمل النسخ لكونه حكمًا شرعيًا.

ومثال النص: قوله تعالى: ﴿مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [فاطر: ١] فإنه سبق لبيان العدد فهو نص فيه، وظاهر في حل النكاح؛ لأنه قد علم الحل من آية أخرى؛ أعني: قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤].

ومثال الخفي: قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] فإنه قد خفي في النباش والطرار؛ لاختصاصهما باسم آخر.

ومثال المشكل: قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ﴾ [المائدة: ٦] فإنه وقع الإشكال في الفم، فإنه باطل من وجه حتى لايفسد الصوم بابتلاع الريق، وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم، فاعتبرنا الوجهين، فالحق بالظاهر بالطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة، وبالباطل في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الأصغر، وهذا أولى من العكس؛ لأن قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ﴾ [المائدة: ٦] بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة.

ومثال المجمل: قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥] لأن الربا في اللغة: الفضل، وليس كل فضل حرامًا بالإجماع، ولم يعلم أن المراد أي فضل، ثم لما بيّن النبي ﷺ بالأشياء الستة احتيج بعد ذلك إلى الطلب والتأمل؛ ليعرف علته، ويحكم في غير الأشياء الستة، ومثال المتشابه المقطعات في أوائل السور واليد والوجه ونحوها. كذا في «التوضيح».

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: اعلم أن اللفظ إذا ظهر منه المراد)** إن شئت زيادة الإيضاح فنقول: اللفظ إما أن يظهر منه المراد أو لا، فإن ظهر فإما أن يقبل النسخ أو لا، والثاني المحكم، والأول إما أن يحتمل التأويل أو لا، والثاني المفسر، والأول إما أن ينساق لأجل ذلك المراد أو لا، والأول النص والثاني الظاهر، وإن خفي منه المراد فإما أن يخفى لعارض أو لنفسه، والأول الخفي، والثاني إما أن يدرك أو لا، والثاني المتشابه، والأول إما أن يدرك عقلاً أو نقلاً، والأول المشكل، والثاني المجمل.

فعلم بذلك أن المحكم لفظ ظهر منه المراد ولم يحتمل النسخ ولا

التأويل، والمفسر لفظ ظهر منه المراد واحتمل النسخ دون التأويل، والنص لفظ ظهر منه المراد واحتمل النسخ والتأويل، وسيق لأجل ذلك المراد، والظاهر لفظ ظهر منه المراد واحتمل النسخ والتأويل، ولم يسق لأجل لذلك المراد، والخفي لفظ خفي منه المراد لعارض، والمشكل لفظ خفي منه المراد لنفسه وأدرك عقلاً، والمجمل لفظ خفي منه المراد لنفسه وأدرك نقلاً، والمتشابه لفظ خفي منه المراد لنفسه ولم يدرك أصلاً، فهذه هي أقسام النظم بحسب ظهور المراد منه وخفائه فاعرفها، ولا وجود للمتشابه على مذهب القائلين بالتأويل، وأما على مذهب أهل الوقف فهي كثيرة.

* **قال الشارح**: [**(فالعدول عنها)** أي: عن الظواهر **(إلى معانٍ يدعيها أهل الباطن) وهم الملاحدة، وسموا الباطنية؛ لادعائهم أن النصوص ليست على ظواهرها، بل لها معانٍ باطنة لا يعرفها إلا المعلم، وقصدهم بذلك: نفي الشريعة بالكلية (إلحاد وكفر)** أي: ميل وعدول عن الإسلام، واتصال واتصاف بكفر لكونه تكذيبًا للنبي ﷺ فيما علم مجيئه بالضرورة، وأما ما يذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص محمولة على ظواهرها، ومع ذلك ففيها إشارات خفية إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة، فهو من كمال الإيمان ومحض العرفان].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: ومع ذلك ففيها إشارات)** أي: كما يقال في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا۟ قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا﴾ [النمل: ٣٤] أنه مع إرادة الظاهر يشير إلى أن محبة الله تعالى إذا دخلت قلب عبد استولت عليه، فلم تدع لغيرها فيه مدخلاً بل أفسدته عن جميع ما عداها من حيث صار في غاية الصلاح، وجعلت أعزة ما كان فيه قبلها أذلة، ونحو ذلك.

* **قال الشارح**: [**(ورد النصوص)** بأن ينكر الأحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر الأجساد مثلاً **(كفر)** لكونه تكذيبًا صريحًا لله تعالى ورسوله ﷺ، فمن قذف عائشة بالزنا كفر **(واستحلال**

المعصية) صغيرة كانت أو كبيرة (كفر) إذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي، وقد علم ذلك فيما سبق (والاستهانة بها كفر، والاستهزاء بالشريعة كفر) لأن ذلك من أمارات التكذيب].

* قال الخيالي: **(قوله: إذا ثبت كونها معصية)** بدليل قطعي ولم يكن المستحل مؤولاً في غير ضروريات الدين، فتأويل الفلاسفة دلائل حدوث العالم ونحوه لا يدفع كفرهم، هذا في غير الإجماع القطعي متفق عليه، وأما كفر منكره ففيه خلاف.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: ولم يكن المستحل... إلخ)** يعني: إن تكفير هذا متصور بوجهين: **أحدهما**: ألا يكون مؤولاً أصلاً أو يكون مؤولاً، ولكن في ضروريات الدين، وعلى كلا التقديرين يكفر.

(قوله: فتأويل الفلاسفة... إلخ) أي: إذا كان عدم الكفر مشروطًا بألا يكون مستحله مؤولاً في غير ضروريات الدين، فتأويل الفلاسفة لدلائل حدوث العالم، ونحوه مثل الجنة والنار والتنعيم والتعذيب لا يدفع كفرهم؛ لأن ذلك من ضروريات الدين، والتأويل في ضروريات الدين لا يدفع الكفر.

(قوله: هذا في غير الإجماع... إلخ) يعني: كون استحلال المعصية الثابتة بالدليل موجبًا للكفر إنما هو في غير الإجماع القطعي من الكتاب والسنة، وأما كفر منكر الإجماع القطعي، ففيه خلاف.

قال الشارح في «التلويح»: أما الحكم الشرعي المجمع عليه، فإن كان إجماعًا ظنيًا فلا يكفر جاحده اتفاقًا، وإن كان قطعيًا فقيل: يكفر، وقيل: لا يكفر، والحق أن نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقًا، وإنما الخلاف في غيره.

* قال شجاع الدين: **(قوله: لا يدفع كفرهم)** لأن حدوث العالم مما علم ضرورة من الدين.

(قوله: هذا في غير الإجماع القطعي... إلخ) أي: كفر المستحل للمعصية التي ثبت كونها معصية بدليل قطعي، ولم يكن المستحل مؤولاً في غير

ضروريات الدين متفق عليه بخلاف كفر المنكر للإجماع القطعي، فإن فيه خلافًا، فعند البعض إنكار الإجماع القطعي كفر وعند البعض ليس بكفر، وقد صرح به في آخر «شرح المواقف».

* **قال الشارح: [وعلى هذه الأصول يتفرع ما ذكر في «الفتاوى» من أنه إذا اعتقد الحرام حلالاً، فإن كانت حرمته لعينه وقد ثبت بدليل قطعي يكفر، وإلا فلا؛ بأن تكون حرمته لغيره وأثبت بدليل ظني، وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره، فقال: من استحل حرامًا قد علم في دين النبي ﷺ تحريمه، كنكاح ذوي المحارم أو شرب الخمر، أو أكل ميتة أو دم أو لحم خنزير، من غير ضرورة فكافر، وفعل هذه الأشياء بدون الاستحلال فسق، ومن استحل شرب النبيذ إلى إن يسكر كفر].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: فإن كانت حرمته لعينه)** أي: منشأ حرمته عين المحل الذي تعلق به الفعل كأكل الميتة والزنا وشرب الخمر، بخلاف نكاح المحارم فإن التحريم لحرمتهن.

(قوله: وبعضهم لم يفرق) هذا هو الموافق لمذهب الشافعي، وهو الأصوب والمناسب لما تفرغ عنه.

(قوله: قد علم تحريمه) أي: بالضرورة والقطع بخلاف ما لا يعرفه الخواص، فإنه لا يكفر مستحله.

* **قال الشارح: [أما لو قال لحرام: هذا حلال؛ لترويج السلعة، أو بحكم الجهل لا يكفر، ولو تمنى ألا يكون الخمر حرامًا أو لا يكون صوم رمضان فرضًا لما يشق عليه لا يكفر، بخلاف ما إذا تمنى ألا يحرم الزنا، وقتل النفس بغير حق فإنه يكفر؛ لأن حرمة هذه الأشياء ثابتة في جميع الأديان موافقة للحكمة، ومن أراد الخروج عن الحكمة فقد أراد أن يحكم الله بما ليس بحكمه، وهذا جهل منه بربه. وذكر الإمام السرخسي في كتاب «الحيض»: إنه لو استحل وطء امرأته الحائض يكفر. وفي «النوادر» عن محمد- رحمه الله: إنه لا يكفر، وهو الصحيح، وفي استحلاله اللواطة بامرأته لا يكفر على الأصح].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: فإنه يكفر)** الصواب من مذهبنا أنه لايكفر في مسألة إذا لم يكن له نية تقتضي كفره، وما ذكر في الشرح مبني على ما ذهب إليه الحنفية من الحسن والقبح، وهو مقرر في أصولهم.

(قوله: وموافقه للحكمة) أي: في حد ذاتها مع قطع النظر عن حال الأشخاص والزمان، فمن ثم استلزم تمني عدمها الخروج عن الحكمة بخلاف نحو الخمر، فإن الحكمة فيها ليست خفية، فيحتمل إرادة تبديل حال الأشخاص والأزمان.

(قوله: وهو الصحيح) ينبغي أن يكون الصحيح ذكره الإمام السرخسي؛ لأن التحريم مجمع عليه معلوم من الدين بالضرورة، وهو ثابت بنص الكتاب والسنة، ولا يخفى على مسلم.

* قال العصام: **(قوله: وهذا جهل منه بربِّه)** فيه نظر؛ لأن التمني يكون في المحالات، فلو تمنى مع علمه باستحالة وجوده واستحالة أن يحكم به تعالى كيف يكون جهلاً بربه؟.

* قال الخيالي: **(قوله: موافقة للحكمة)** أي: في حد ذاتها، مع قطع النظر عن حال الأشخاص والأزمان؛ لعدم اختلافهما باختلاف تلك الحال، وأما مثل حرمة الخمر فالحكمة فيه ليست ذاتية، فتمني خلافه يحتمل أن يكون إرادة تبديل حال الأشخاص والأزمان.

* قال شجاع الدين: **(قوله: لعدم اختلافهما)** أي: حرمة الزنا وقتل النفس.

(قوله: فالحكمة فيه ليست ذاتية) لأن حرمة الخمر تابعة لمصلحة الوقت، وصوم رمضان أمر تعبدي، فعدمهما لا ينافي الحكمة كما في الأمم السابقة.

* **قال الشارح:** [ومن وصف الله بما لا يليق به، أو سخر باسم من أسمائه أو بأمر من أوامره، أو أنكر وعده ووعيده يكفر، وكذا لو تمنى ألا يكون نبي من الأنبياء على قصد استخفاف أو عداوة، وكذا لو ضحك على وجه الرضا لمن تكلم بالكفر، وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة

يسألونه مسائل ويضحكونه ويضربونه بالوسائد يكفرون جميعًا، وكذا لو أمر رجلاً أن يكفر بالله، أو عزم على أن يأمر بكفر، وكذا لو أفتى لامرأة بالكفر لتبين من زوجها، وكذا لو قال عند شرب الخمر أو الزنا: بسم الله، وكذا إذا صلى لغير القبلة، أو بغير طهارة متعمدًا يكفر، وإن وافق ذلك القبلة، وكذا لو أطلق كلمة الكفر استخفافًا لا اعتقادًا، إلى غير ذلك من الفروع].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وكذا لو جلس... إلخ)** الصواب من مذهبنا أنهم لا يكفرون لذا لا كفر بالتسمية عند شرب الخمر، ونحوه إلا أن انضم إليها استخفاف.

[اليأس من الله تعالى كفر]

* **قال الشارح**: [(**واليأس من الله تعالى كفر**) **لأنه** ﴿لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [**يوسف: ٨٧**] (**والأمن من الله تعالى كفر**) **إذ** ﴿فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْخَـٰسِرُونَ﴾ [**الأعراف: ٩٩**] **فإن قيل: الجزم بأن العاصي يكون في النار يأس من الله تعالى، وبأن المطيع يكون في الجنة أمن من الله تعالى، فيلزم أن يكون المعتزلي كافرًا مطيعًا كان أو عاصيًا؛ لأنه إما آمن أو آيس**].

* قال الملا أحمد الجنيدي: (**قوله: واليأس من الله كفر، والأمن من مكر الله كفر**) هذا مذهب الحنفية والمذهب عندنا أنهما كبيرتان لا كفر بهما، إلا إذا انضم إلى أمن اعتقاد عدم القدرة، أو إلى الأمن اعتقاد ألا مكر أو استخفاف فيكفر بهما، وعلى هذا يحمل نص القرآن.

(**قوله: فإن قيل: الجزم بأن العاصي... إلخ**) أي: على تقدير كون الجازم عاصيًا أو مطيعًا كما سيصوره.

* قال الخيالي: (**قوله: فإن قيل: الجزم بأن العاصي يكون في النار يأس**)أي: على تقدير كون الجازم عاصيًا، وقس عليه قوله: «أمن».

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: (**قوله: أي: على تقدير كون الجازم عاصيًا**) إنما قيد بهذا؛ ليصح ترتب قوله: «فيلزم أن يكون المعتزلي مطيعًا أو عاصيًا كافرًا» لأنه إما أمن أو يأس.

* قال بعض المحققين: (**قوله: ليصح ترتب قوله... إلخ**) يريد أن قوله: «آمن» فيما بعد ناظر إلى قوله: «مطيعًا» وقوله: «يائس» ناظر إلى قوله: «عاصيًا» وقد حمل اليأس ها هنا؛ أي: في قوله: «الجزم بأن العاصي يكون في النار» على الجزم، وحمل الأمن على الجزم أيضًا، فيجب أن يكون الجزم

والعصيان واليأس صفات قائمة بذات واحدة، وكذا يجب أن يكون الجزم والأمن والطاعة صفات أيضًا لشيء واحد، فيكون الجازم والعاصي واليائس واحدًا، وكذا الجازم والمطيع والآمن.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: وقس عليه قوله: أمن)** أي: على تقدير كون الجازم آمنًا.

[لا يكفر أحد من أهل القبلة]

* **قال الشارح**: [ومن قواعد أهل السنة: ألا يكفر أحد من أهل القبلة. قلنا: هذا ليس بيائس ولا آمن؛ لأنه على تقدير العصيان لا ييأس أن يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح، وعلى تقدير الطاعة لا يأمن أن يخذله الله فيكتسب المعاصي؛ وبهذا يظهر الجواب عما قيل: إن المعتزلي إذا ارتكب كبيرة لزم أن يصير كافرًا؛ ليأسه من رحمة الله تعالى، ولاعتقاده أنه ليس بمؤمن، وذلك لأنا لا نسلم أن اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس، وأن اعتقاد عدم إيمانه المفسر بمجموع التصديق والإقرار والأعمال بناء على انتفاء الأعمال يوجب الكفر هذا والجمع بين قولهم: لا يكفر أحد من أهل القبلة، وقولهم: يكفر من قال بخلق القرآن، واستحالة الرؤية أو سب الشيخين، أو لعنهما وأمثال ذلك: مشكل].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: هذا والجمع بين قولهم: لا يكفر أحد من أهل القبلة... إلخ)** المراد في المسائل الاجتهادية، أما من أنكر ضروريات الدين فلا نزاع في تكفيره، ثم هذا القول للأشعري وبعض متابعيه، أما البعض الآخر فلم يوافقوهم، وهم الذين كفروا المعتزلة والشيعة في بعض المسائل، فلا حاجة إلى الجمع لعدم اتحاد القائل.

* قال العصام: **(قوله: والجمع بين قولهم: لا يكفر... إلخ)** يقال: هذا مذهب الأشعري وبعض متابعيه، والمكفر غيرهم، فلا تناقض في كلامهم، فلا إشكال.

* قال ولي الدين: **(قوله: يقال: هذا مذهب الأشعري... إلخ)** قائله المحشي الخيالي، وعلى هذا جرى كلام أكثر المحشين.

أقول: إشكال الشارح باقٍ على حاله، كيف وقد قال في «شرح المقاصد»

وفي «المنتقى» عن أبي حنيفة - رحمه الله: إنا لم نكفر أحدًا من أهل القبلة، وعليه أكثر الفقهاء. انتهى(١).

---

(١) قال الشيخ النووي في شرحه على مسلم (١/ ٦٩): اعْلَمْ أَنَّ مَذْهَبَ أَهْلِ الْحَقِّ: أَنَّهُ لَا يَكْفُرُ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ بِذَنْبٍ وَلَا يَكْفُرُ أَهْلُ الْأَهْوَاءِ وَالْبِدَعِ، وَأَنَّ مَنْ جحد مَا يُعْلَمُ مِنْ دِينِ الْإِسْلَام ضَرُورَةً حُكِم بِرِدَّتِهِ وَكُفْرِهِ إِلَّا أَنْ يَكُون قَرِيب عَهْد بِالْإِسْلَام أَوْ نَشَأَ بِبَادِيَةٍ بَعِيدَةٍ وَنَحْوه مِمَّنْ يَخْفَى عَلَيْهِ فَيُعَرَّفُ ذَلِكَ؛ فَإِنْ اِسْتَمَرَّ حُكِم بِكُفْرِهِ، وَكَذَا حُكْم مَنْ اِسْتَحَلَّ الزِّنَا أَوْ الْخَمْرَ أَوْ الْقَتْلَ أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ مِنْ الْمُحَرَّمَات الَّتِي يُعْلَمُ تَحْرِيمُهَا ضَرُورَةً. فَهَذِهِ جُمَل مِنْ الْمَسَائِل الْمُتَعَلِّقَة بِالْإِيمَانِ قَدَّمْتهَا فِي صَدْر الْكِتَاب تَمْهِيدًا لِكَوْنِهَا مِمَّا يَكْثُر الِاحْتِيَاج إِلَيْهِ وَلِكَثْرَةِ تَكَرُّرِهَا وَتَرْدَادِهَا فِي الْأَحَادِيث، فَقَدَّمْتهَا لِأُحِيلَ عَلَيْهَا إِذَا مَرَرْت بِمَا يُخَرَّجُ عَلَيْهَا وَالله أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ. وَلَهُ الْحَمْد وَالنِّعْمَة وَبِهِ التَّوْفِيق وَالْعِصْمَة.

وفي «إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام» لابن دقيق العيد (٣/ ٤٤): وَقَدْ اخْتَلَفَ النَّاسُ فِي التَّكْفِيرِ وَسَبَبِهِ، حَتَّى صُنِّفَ فِيهِ مُفْرَدًا، وَالَّذِي يَرْجِعُ إلَيْهِ النَّظَرُ فِي هَذَا: أَنَّ مَآلَ الْمَذْهَبِ: هَلْ هُوَ مَذْهَبٌ أَوْ لَا؟ فَمَنْ أَكْفَرَ الْمُبْتَدِعَةَ قَالَ: إنَّ مَآلَ الْمَذْهَبِ مَذْهَبٌ فَيَقُولُ: الْمُجَسِّمَةُ كُفَّارٌ؛ لِأَنَّهُمْ عَبَدُوا جِسْمًا، وَهُوَ غَيْرُ اللَّهِ تَعَالَى، فَهُمْ عَابِدُونَ لِغَيْرِ الله، وَمَنْ عَبَدَ غَيْرَ اللَّهِ كَفَرَ، وَيَقُولُ: الْمُعْتَزِلَةُ كُفَّارٌ؛ لِأَنَّهُمْ - وَإِنْ اعْتَرَفُوا بِأَحْكَامِ الصِّفَاتِ - فَقَدْ أَنْكَرُوا الصِّفَاتِ وَيَلْزَمُ مِنْ إنْكَارِ الصِّفَاتِ إنْكَارُ أَحْكَامِهَا، وَمَنْ أَنْكَرَ أَحْكَامَهَا فَهُوَ كَافِرٌ.

وَكَذَلِكَ الْمُعْتَزِلَةُ تَنْسِبُ الْكُفْرَ إلَى غَيْرِهَا بِطَرِيقِ الْمَآلِ.

وَالْحَقُّ أَنَّهُ لَا يَكْفُرُ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ، إلَّا بِإِنْكَارِ مُتَوَاتِرٍ مِنْ الشَّرِيعَةِ عَنْ صَاحِبِهَا، فَإِنَّهُ حِينَئِذٍ يَكُونُ مُكَذِّبًا لِلشَّرْعِ، وَلَيْسَ مُخَالَفَةُ الْقَوَاطِعِ مَأْخَذًا لِلتَّكْفِيرِ وَإِنَّمَا مَأْخَذُهُ مُخَالَفَةُ الْقَوَاعِدِ السَّمْعِيَّةِ الْقَطْعِيَّةِ طَرِيقًا وَدَلَالَةً.

وَعَبَّرَ بَعْضُ أَصْحَابِ الْأُصُولِ عَنْ هَذَا بِمَا مَعْنَاهُ: إنَّ مَنْ أَنْكَرَ طَرِيقَ إثْبَاتِ الشَّرْعِ لَمْ يَكْفُرْ، كَمَنْ أَنْكَرَ الْإِجْمَاعَ، وَمَنْ أَنْكَرَ الشَّرْعَ بَعْدَ الِاعْتِرَافِ بِطَرِيقِهِ كَفَرَ؛ لِأَنَّهُ مُكَذِّبٌ. وَقَدْ نُقِلَ عَنْ بَعْضِ الْمُتَكَلِّمِينَ أَنَّهُ قَالَ: لَا أُكَفِّرُ إلَّا مَنْ كَفَّرَنِي، وَرُبَّمَا خَفِيَ سَبَبُ هَذَا الْقَوْلِ عَلَى بَعْضِ النَّاسِ، وَحَمَلَهُ عَلَى غَيْرِ مَحْمَلِهِ الصَّحِيحِ، وَالَّذِي يَنْبَغِي أَنْ يُحْمَلَ عَلَيْهِ: أَنَّهُ قَدْ لَمَحَ هَذَا الْحَدِيثَ الَّذِي يَقْتَضِي أَنَّ مَنْ دَعَا رَجُلًا بِالْكُفْرِ - وَلَيْسَ كَذَلِكَ - رَجَعَ عَلَيْهِ الْكُفْرُ، وَكَذَلِكَ قَالَ ﷺ: «مَنْ قَالَ لِأَخِيهِ: كَافِرٌ: فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا» وَكَأَنَّ هَذَا الْمُتَكَلِّمَ يَقُولُ: الْحَدِيثُ دَلَّ عَلَى أَنَّهُ يَحْصُلُ الْكُفْرُ لِأَحَدِ الشَّخْصَيْنِ: إمَّا الْمُكَفِّرُ، أَوْ الْمُكَفَّرُ فَإِذَا أَكْفَرَنِي بَعْضُ النَّاسِ فَالْكُفْرُ وَاقِعٌ بِأَحَدِنَا، وَأَنَا قَاطِعٌ بِأَنِّي لَسْت بِكَافِرٍ فَالْكُفْرُ رَاجِعٌ إلَيْهِ.

وفي «الخلاصة» الرافضي: إن كان يسب الشيخين ويلعنهما فهو كافر، وإن كان يفضل عليًا رضي الله عنه عليهما فهو مبتدع. كذا في «البزازية»، ولا شك أن صاحب «الخلاصة» تابع أبي حنيفة، اللهم إلا أن يدعي أن ما في «المنتقى» رواية غير مشهورة، وما ذكر في «الخلاصة» فمشهورة، فتأمل!

* قال الخيالي: **(قوله: ومن قواعد أهل السنة... إلخ)** معنى هذه القاعدة: إنه لا يكفر في المسائل الاجتهادية؛ إذ لا نزاع في تكفير من أنكر شيئًا من ضروريات الدين، ثم إن هذه القاعدة للشيخ الأشعري وبعض متابعيه، وأما البعض الآخر فلم يوافقوهم، وهم الذين كفروا المعتزلة والشيعة في بعض المسائل فلا احتياج إلى الجمع؛ لعدم اتحاد القائل.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: معنى هذه القاعدة... إلخ)** دفع لما يقال: إن من واظب طول عمره على الطاعات، ومع ذلك اعتقد قدم العالم يلزم ألا يكفر؛ لأنه من أهل القبلة، وحاصل الدفع: إن هذه القاعدة إنما هو في المسائل الاجتهادية لا في ضروريات الدين؛ إذ منكرها كافر بالاتفاق، ولا يخفى أنه لا حاجة إلى هذا التقييد؛ لأن أهل القبلة هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين، فمن واظب على الطاعات مع عدم اعتقاد ضروريات الدين لا يكون من أهل القبلة.

(قوله: ثم إن هذه القاعدة... إلخ) المقصود دفع ما ذكره الشارح فيما سيأتي بقوله: هذا والجمع بين قولهم: «لا يكفر أحد من أهل القبلة» وقولهم: «يكفر من قال بخلق القرآن» وأمثاله مشكل، ووجه الدفع: إن هذه القاعدة من الشيخ الأشعري وتابعه أكثر الفقهاء، وهو المروي في «المنتقى» عن أبي حنيفة ـ رحمه الله تعالى ـ وأما البعض الآخر من الفقهاء فلم يوافقهم في تلك القاعدة، وقالوا: نكفر الشيعة والمعتزلة، فلا يتحد القائل بالقضيتين فلا احتياج إلى الجمع.

* قال بعض المحققين: **(قوله: لأن أهل القبلة هم... إلخ)** إن أراد أنهم هو أولئك بحسب المعنى اللغوي لأهل القبلة فظاهر المنع، وإن أراد أنهم

كذلك بحسب المعنى الاصطلاحي فمسلم، لكن لا بدَّ من إثبات كون ذلك معنى اصطلاحيًا للفظ أهل القبلة بالنقل، والظاهر عدمه.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: فلا احتياج إلى الجمع... إلخ)** أي: الذي استشكله الشارح.

(قوله: لعدم اتحاد القائل) إذ القائل بعدم تكفير أحد من أهل القبلة الشيخ الأشعري وبعض متابعيه، وهو أكثر أصحابه، وبه يشعر ما قاله الشافعي ـ رحمه الله ـ لا أرد شهادة كل من أهل الأهواء إلا الخطابية؛ لاستحلالهم الكذب.

وفي «المنتقى»: عن أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ إنه لم يكفر أحدًا من أهل القبلة، وعليه أكثر الفقهاء، والقائل بتكفير من قال بخلق القرآن أو استحالة الرؤية أو سب الشيخين أو غير ذلك البعض الآخر من المعتزلة، وهم قدماؤهم.

قال أبو إسحاق: نكفر من يكفرنا ومن لا فلا.

واختيار الإمام الرازي: ألا يكفر أحد من أهل القبلة.

[تصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر]

* **قال الشارح**: [(وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر) لقوله ﷺ: «من أتى كاهنًا فصدقه بما يقول، فقد كفر بما أنزل على محمد ﷺ»(١)، والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان، ويدعي معرفة الأسرار ومطالعة علم الغيب، وكان في العرب كهنة يدعون معرفة الأمور، فمنهم من كان يزعم أن له رئيًا من الجن وتابعة تلقى إليه الأخبار، ومنهم من كان يدعي أنه يستدرك الأمور بفهم أُعطيه، والمنجم إذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن].

* قال الملا أحمد الجنيدي: وحديث: «**من أتى كاهنًا**»(٢) رواه أصحاب السنن الأربعة عن أبي هريرة.

(قوله: ومطالعة علم الغيب) أي: بفهمٍ أعطيه، أو بإلقاء الجن.

(قوله: رئيًّا) هو بفتح الراء وكسر الهمزة وتشديد الياء التحتية؛ أي: جنيًّا تراءى له؛ أي: تبدى له بحيث يراه.

* قال الخيالي: **(قوله: ومطالعة علم الغيب)** أي: اطلاعه، فلا ينافي أن يكون بإلقاء الجن.

(قوله: إن له رئيًا من الجن) قال في «الصحاح»: يقال: به رئي من الجن؛ أي: مس، فالمعنى: إن له تعلقًا وقربًا من الجن، و«رئي» على وزن فعيل، وتابعة بالنصب عطف على «رئيًا»، وهو اسم لفريق من الجن.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: أي: اطلاعه... إلخ)** يعني:

---

(١) أخرجه الحاكم (١٥).

(٢) تقدم تخريجه.

ليس المراد بالمطالعة ما يتبادر منه من كونه بلا واسطة، بل الإطلاع مطلقًا سواء كان بلا واسطة، أو بواسطة إلقاء الجن.

(قوله: والمعنى: إن له تعلقًا وقربًا... إلخ) أي: معنى: «إنه له مس من الجن» أن له تعلقًا وقربًا من الجن، لا المعنى الظاهر من المس وهو الملامسة.

(قوله: رئي فعيل) من رأى يراءى فهو رئي، بمعنى فاعل؛ فالمعنى: إن له تعلقًا وقربًا من الجن.

(قوله: وتابعه اسم لفريق من الجن) والتاء فيه للنقل من الوصفية إلى الاسمية.

* **قال الشارح:** [وبالجملة: العلم بالغيب أمر تفرد به الله تعالى، لا سبيل إليه للعباد إلا بإعلام منه تعالى، أو إلهام بطريق المعجزة أو الكرامة، أو إرشاد إلى استدلال بالأمارات فيما يمكن ذلك فيه. ولهذا ذكر في «الفتاوى» أن قول القائل: عند رؤية هالة القمر يكون المطر مدعيًا علم الغيب لا بكرامة كفر، والله أعلم (والمعدوم ليس بشيء) إن أريد بالشيء الثابت المتحقق على ما ذهب إليه المحققون من أن الشيئية تساوي الوجود والثبوت، والعدم يرادف النفي، فهذا حكم ضروري لم ينازع فيه إلا المعتزلة القائلون بأن المعدوم الممكن الثابت في الخارج، وإن أريد أن المعدوم لا يسمى شيئًا فهو بحث لغوي مبني على تفسير الشيء أنه الموجود أو المعدوم أو ما يصح أن يعلم أو يخبر عنه، فالمرجع إلى النقل وتتبع موارد الاستعمال].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: من أن الشيئية تساوي الوجود)** في بعض النسخ: «تساوق» بالقاف، وبه عبَّر في «شرح المقاصد» قال: بمعنى أن كل موجود شيء وبالعكس، قال: ولفظ المساوقة يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد في المفهوم والمساواة في الصدق، ولهم تردد في اتحاد مفهوم الوجود والشيئية، بل ربما يدعي نفيه بناء على أن قولنا: «السواد موجود» يفيد فائدة يعتد بها بخلاف قولنا: السواد شيء.

* قال العصام: **(قوله: إلا المعتزلة القائلون بأن المعدوم الممكن ثابت في الخارج)** مذهب جمهورهم: إن الثابت في العدم بسائط الممكنات دون المركبات.

* **قال الشارح:** [(وفي دعاء الأحياء للأموات وتصدقهم) أي: تصدق الأحياء (عنهم) أي: عن الأموات (نفع لهم) أي: للأموات خلافًا للمعتزلة تمسكًا بأن القضاء لا يتبدل، وكل نفس مرهونة بما كسبت، والمرء مجزى بعمله لا يعمل غيره. ولنا ما ورد في الأحاديث الصحاح من الدعاء للأموات خصوصًا في صلاة الجنازة وقد تواتره السلف، فلو لم يكن للأموات نفع فيه لما كان له معنى، قال ﷺ: «ما من ميت يصلي عليه أمة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له إلا شفعوا فيه»(١). وعن سعد بن عبادة أنه قال: يا رسول الله، إن أم سعد ماتت فأي الصدقة أفضل؟ قال: «الماء»(٢) فحفر بئرًا وقال: هذه لأم سعد. وقال ﷺ: «الدعاء يرد البلاء»(٣)، و«الصدقة تطفئ غضب الرب»(٤). وقال ﷺ: «إن العالم والمتعلم إذا مرَّا على قرية، فإن الله تعالى يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية أربعين يومًا»(٥) والأحاديث والآثار في هذا الباب أكثر من أن تُحصى].

* قال الملا أحمد الجنيدي: وحديث: **«ما من ميت يصلي عليه أمة»**(٦) أخرجه مسلم والترمذي والنسائي من رواية عائشة، وحديث سعد بن عبادة

---

(١) أخرجه أحمد (١٣٨٣١)، ومسلم (٩٤٧)، والنسائي (١٩٩١)، وابن حبان (٣٠٨١)، والبيهقي في الكبرى (٦٦٩٤)، وفي شعب الإيمان (٩٢٤٨)، والطبراني في الأوسط (٦٠٣٩)، والديلمى (٦١٠١).

(٢) أخرجه أبو داود (١٦٨١)، والترمذي (١٠٣٨).

(٣) أخرجه الحاكم (٦٠٣٨)، وتعقبه الذهبي.

(٤) أخرجه الطبراني في الكبير (١٠١٨)، وفي الأوسط (٣٤٥٠). قال المنذري (٢/ ١٥): فيه صدقة بن عبد الله السمين ولا بأس به في الشواهد. قال الهيثمى (٣/ ١١٥): فيه صدقة بن عبد الله، وثقه دحيم، وضعفه جماعة.

وأخرجه الترمذي (٦٦٤) وقال: حسن غريب. وابن حبان (٣٣٠٩)، والضياء (١٨٤٧) من حديث أنس.

(٥) ذكره العجلوني في كشف الخفاء (١/ ٢٢١).

(٦) تقدم تخريجه.

أخرجه أبو داود وغيره، وحديث: «**الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفئ غضب الرب**»[١]، روى الطبراني والحاكم وقال: صحيح الإسناد عن عائشة مرفوعًا: «**لا يغني حذر عن قدر، والدعاء ينفع مما نزل ومما لم ينزل، وإن البلاء لينزل فيلقاه الدعاء فيعتلي**»[٢] أي: إلى يوم القيامة، وروى الترمذي وغيره عن أنس أن النبي ﷺ قال: «**إن صدقة السر لتطفئ غضب الرب**»[٣].

وحديث: «**العالم والمتعلم**»[٤] الظاهر أنه لا أصل له، وحديث: «القبرين»[٥] أعدل شاهد على وضعه وبطلانه.

* قال العصام: (**قوله: وقال النبي ﷺ: «الدعاء يرد البلاء»**[٦]، و«**الصدقة تطفئ غضب الرب**»[٧]، وقال ﷺ: «**إن العالم والمتعلم... إلخ**»[٨] يرد مذهب المعتزلة من أن القضاء لا يتبدل، وألا يثبت مذهب أهل السنة من أن الدعاء والصدقة ينفعان، ويمكن أن يقال: يثبت نفع الدعاء والصدقة بطريق الأولى.

* قال الكفوي: (**قوله: وقال النبي ﷺ: «الدعاء يرد البلاء»**[٩] إشارة إلى دليل آخر لأصل المسألة وجه الاستدلال به هو الإطلاق وعدم التقييد بالرد، والإطفاء عن صاحب الصدقة والدعاء، ويحتمل أن يكون الغرض من نقله: رد التمسك بعدم تبدل القضاء بأنه لو تم ذلك لزم ألا يفيد أصلاً شيء من الصدقة والدعاء، واللازم لازم انتفاء لهذا القول من سيد الأنبياء.

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه ابن عدي (٣/ ٢١٢)، والحاكم (١٨١٣) وقال: صحيح الإسناد، والخطيب (٨/ ٤٥٣)، والطبراني في الأوسط (٢٤٩٨)، والقضاعي (٨٥٩).

(٣) أخرجه الطبراني في الكبير (١٠١٨) وفي الأوسط (٣٤٥٠)، والبيهقي في شعب الإيمان (٣٤٤٢).

(٤) تقدم تخريجه.

(٥) تقدم تخريجه.

(٦) تقدم تخريجه.

(٧) تقدم تخريجه.

(٨) تقدم تخريجه.

(٩) تقدم تخريجه.

(**قوله: وقال النبي ﷺ «إن العالم والمتعلم»**[١] الظاهر أنه رد للتمكين.

أما الأول: فبأن يقال: لو تم ذلك لزم ألا ينتفع الأموات بشيء من أصحاب الحياة، واللازم منتفٍ لقول مفرخ الموجودات.

وأما الثاني: فبأن يقال: لو تم ذلك لزم ألا يجزى أحد من أهل القبور بشيء من أفعال أرباب العبور، واللازم منتفٍ لحديث المرور، ويحتمل أن يكون استدلالاً على أصل المدعي؛ فإن مرور العالم والمتعلم على القرية بمنزلة الصدقة، والدعاء على من في مقبرة تلك القرية.

وقد يقال: إذا كان مجرد المرور رافعًا للعذاب ونافعًا لأهل العقاب فالتضرع والابتهال والصدقة والنوال أولى بالنفع، على أنه لا قائل بالفصل.

* **قال الشارح**: [**(والله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات)** لقول تعالى: ﴿ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡ﴾ [غافر: ٦٠] **ولقوله ﷺ: «يستجاب للعبد ما لم يدعو بإثم أو قطيعة رحم»**[٢] **«ما لم يستعجل»**[٣] **ولقوله ﷺ: «إن ربكم حيي كريم يستحي من عبده إذا رفع إليه يديه إليه أن يردهما صفرًا»**[٤]. **واعلم أن العمدة في ذلك صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب؛ لقوله ﷺ: «ادعوا الله وأنتم موقنون بالإجابة، واعلموا أن الله لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاهٍ»**[٥].

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه مسلم (٢٧٣٥)، وأحمد (٣/ ١٨)، والحاكم (١/ ٤٩٣)، وابن حبان (٨٨١). والبيهقي (٦٢٢٢).

(٣) أخرجه البخاري (٦٨١٢)، ومسلم (٢٧٣٥).

(٤) أخرجه أبو داود (١٤٨٨)، والترمذي (٣٥٥٦) وقال: حسن غريب. وابن ماجه (٣٨٦٥)، وابن عساكر (٥٨/ ٤٦٥).

(٥) أخرجه الترمذي (٣٤٧٩) وقال: حديث غريب. والحاكم (١٨١٧)، وقال: مستقيم الإسناد. وتعقبه الذهبي في «التلخيص» بأن فيه صالح المري متروك. وابن أبي حاتم كما في تفسير ابن كثير (٤/ ٧٥)، والطبراني في الأوسط (٥١٠٩)، وابن عدى (٤/ ٦٠، ترجمة ٩١٢ صالح بن بشير أبو بشر المري)، وقال: قال البخاري: منكر الحديث، والرافعي (٣/ ٣٢٩).

* قال الملا أحمد الجنيدي: وحديث: «**يستجاب للعبد**» أخرجه مسلم وغيره من رواية أبي هريرة بلفظ: «**لا يزال يستجاب للعبد**»[(١)]، وأخرجه البخاري من روايته أيضًا بلفظ: «**يستجاب لأحدكم ما لم يعجل بقول دعوت فلم يستجب لي**»[(٢)]، وحديث: «**إن ربكم حيي كريم**»[(٣)] أخرجه الإمام أحمد وأبو داود والنسائي من رواية يعلى بن أمية، وأخرجه أيضًا أبو داود في الصلاة، والترمذي وابن ماجه عن سلمان رضي الله عنه.

وحديث: «**ادعوا الله وأنتم موقنون**»[(٤)] أخرجه الترمذي والحاكم عن أبي هريرة.

* قال العصام: (**قوله: ادعوا الله وأنتم موقنون**) يندرج فيه الاجتناب عن المعاصي والتقيد بالعبادات؛ لأن الإيقان في الإجابة لا يحصل ما لم يُرْبِك في الإجابة وقوع مانع من الإجابة عنك.

*** قال الشارح: [واختلف المشايخ في أنه هل يجوز أن يقال: يستجاب دعاء الكافر؟ فمنعه الجمهور؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا دُعَآؤُا۟ ٱلْكَـٰفِرِينَ إِلَّا فِى ضَلَـٰلٍ﴾ [الرعد: ١٤] ولأنه لا يدعو الله؛ لأنه لا يعرفه، لأنه وإن أقر به فلمَ وصفه بما لا يليق به فقد نقض إقراره، وما روي في الحديث من أن دعوة المظلوم وإن كان كافرًا تستجاب[(٥)]، فمحمول على كفران النعمة. وجوَّزه بعضهم؛ لقوله تعالى حكاية عن إبليس: ﴿رَبِّ فَأَنظِرْنِىٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ [الحجر: ٣٦] فقال الله تعالى: ﴿فَإِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ﴾ [الحجر: ٣٧] وهذه إجابة. وإليه ذهب أبو قاسم الحكيم السمرقندي، وأبو النصر الدبوسي، قال الصدر الشهيد: وبه يفتى].**

---

(١) أخرجه مسلم (٢٧٣٥)، وابن حبان (٨٨١)، والبيهقي (٦٢٢٢).

(٢) أخرجه مالك (٤٩٧)، والبخاري (٦٣٤٠)، ومسلم (٧١١٠)، وأحمد (٩١٣٧)، وأبو داود (١٤٨٤)، والترمذي (٣٣٨٧) وقال: حسن صحيح، وابن ماجه (٣٨٥٣)، وابن حبان (٩٧٥)، والطبراني في الشاميين (٣١٤٠).

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) تقدم تخريجه.

(٥) أخرجه أحمد (١٢٨٨٥).

* قال الملا أحمد الجنيدي: وحديث: «**دعوة المظلوم**» رواه ابن حبان في «صحيحه»، والحاكم وقال: صحيح الإسناد عن أبي ذر بلفظ: قلت: يا رسول الله ما كانت صحف إبراهيم؟ قال: «**كانت أمثالاً كلها، أيها الملك المُسلَّط المبتَلَى المغرور، إني لم أبعثك لتجمع الدنيا بعضها على بعض، ولكني بعثتك لترد عني دعوة المظلوم، فإني لا أردها ولو كانت من كافر**»[1].

(قوله: وجوَّزه بعضهم) هو مقتضى قول أصحابنا: إن أهل الذمة لا يمنعون من الخروج إلى الاستسقاء؛ لأن فضل الله واسع يعم البر والفاجر والمؤمن والكافر.

* قال العصام: **(قوله: فقال الله تعالى:** ﴿إِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ﴾**)** قيل: فيه بحث؛ لجواز أن يكون إخبارًا عن كونه من المنظرين في قضاء الله السابق دعا أو لم يدعُ.

وقيل: يستجاب دعاء الكافرين في أمور الدنيا ولا يستجاب في أمور الآخرة، وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث.

* قال الكفوي: **(قوله: لجواز أن يكون إخبارًا... إلخ)** فلا يدل على الترتيب على دعائه، فلا يكون إجابة.

قيل: يأبى عن هذا الجواز قوله تعالى في سورة الحجر: ﴿فَإِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ﴾ [ص: ٨٠] بالفاء، فإنه يدل على الترتيب ورد بأن الكلام ها هنا على ما هو في سورة الأعراف، وذلك بحث آخر.

وقيل: مثل هذه المناقشة تجري في إجابة المؤمنين أيضًا، وأنت خبير بأنه لا مجال لها فيما يدل على إجابة دعائهم كالآية السابقة والحديث الشريف.

ورد أيضًا بأنه لما كانت الأدلة في إجابة الكافرين متعارضة وجب التوفيق بما ذكر في المناقشة، وأما إجابة المؤمنين فلا تعارض في أدلتها فلا ضرورة، وفي إجراء المناقشة فيها تأمل.

---

(١) أخرجه ابن حبان (٣٦١)، وأبو نعيم في الحلية (١/ ١٦٦).

* قال ولي الدين: **(قوله: قيل: فيه بحث... إلخ)** هذا الكلام... إلخ للمحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: فقال الله تعالى: ﴿إِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ﴾)** وهذا إجابة، وفيه بحث؛ لجواز أن يكون إخبارًا عن كونه من المنظرين في قضاء الله تعالى السابق دعا أو لم يدع، وقيل: يستجاب دعاء الكافر في أمور الدنيا، ولا يستجاب في أمور الآخرة، وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: لجواز أن يكون إخبارًا... إلخ)** قيل: لا يخفى أن مثل هذه المناقشة يجري في إجابة المؤمنين، لكن لما كانت الأدلة في إجابة الكافرين متعارضة وجب التوفيق بما ذكر في المناقشة، وأما إجابة المؤمنين فلا تعارض في أدلتها، فلا ضرورة في إجراء المناقشة فيها، تأمل.

(قوله: وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث) الآية قوله تعالى: ﴿وَمَا دُعَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ﴾ [الرعد: ١٤] أي: في ضياع لا منفعة فيه؛ لأنهم إن دعوا الله لم يجب، وإن دعوا الآلهة لم تستطع إجابتهم. كذا في «الكشاف».

والحديث ماروي: «**إن دعوة المظلوم وإن كان كافرًا تستجاب**»[1] وتقديم الجار والمجرور المفيد للتخصيص يشكل التوفيق بحمل الكفر في الحديث على كفران النعمة كما مرَّ.

* قال شجاع الدين: **(قوله: لجواز أن يكون إخبارًا عن كونه من المنظرين)** لا يخفى أن ترتيب قوله: ﴿فَإِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ﴾ [الحجر: ٣٧] على دعاء إبليس يأبى عن أن يكون إخبارًا عن كونه من المنظرين في قضاء الله السابق.

(قوله: في أمور الدنيا) لأنها عامة شاملة للمؤمنين والكافرين.

(قوله: ولا يستجاب في أمور الآخرة) لأن رحمته فيها خالصة للمؤمنين.

---

(١) أخرجه أحمد (١٢٥٧١)، والضياء (٢٧٤٨)، والطبراني في الدعاء (١٣٢١) بلفظ: «اتقوا دعوة المظلوم، وإن كان كافرًا فإنه ليس دونه حجاب».

[ما أخبر به من أشراط الساعة]

* **قال الشارح**: [(وما أخبر به النبي ﷺ من أشراط الساعة) أي: علاماتها (من خروج الدجال، ودابة الأرض، ويأجوج ومأجوج، ونزول عيسى عليه السلام من السماء، وطلوع الشمس من مغربها، فهو حق) لأنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق].

* قال العصام: **(قوله: من أشراط الساعة)** جمع شرط بالتحريك، وهو العلامة، وأولها: دابة الأرض تخرج من جبل الصفا يتصدع لها والناس سائرون إلى منى، أو من الطائف، أو بثلاثة أمكنة ثلاث مرات، معها عصا موسى وخاتم سليمان - عليهما السلام - تضرب المؤمن بالعصا وتطبع وجه الكافر بالخاتم فينتقش فيه: «هذا كافر»، ويأجوج ومأجوج، من لا يهمزهما يجعل الألفين زائدتين من يجج ومجج، وقرأ رؤبة: آجوج وماجوج، وأبو معاذ: يمجوج، كل ذلك من «القاموس».

وفي «تفسير البيضاوي»: هما قبيلتان من ولد يافث بن نوح، وقيل: يأجوج من الترك، ومأجوج من الجبل، وهما اسمان أعجميان بدليل منع الصرف، وقيل: عربيان، من أج الظليم: إذا أسرع، وأصلهما الهمز كما قرأ عاصم، ومنع صرفهما للتأنيث والتعريف.

* قال ولي الدين: **(قوله: ويأجوج... إلخ)** وفي «الصحاح»: قال الأخفش: من همز يأجوج ومأجوج يجعل الألف من الأصل، يقول: يأجوج يفعول، ومأجوج مفعول، كأنه من أجيج النار.

قال: ومن لا يهمز يجعل الألفين زائدتين، يقول: يأجوج من يججت، ومأجوج من مججت، وهما غير مصروفين.

(قوله: من الجبل) وزاد صاحب «الكشاف»: والديلم.

(قوله: من أج الظليم) وهو ذكر النعامة.

* **قال الشارح**: [قال حذيفة بن أسيد الغفاري: اطلع رسول الله ﷺ علينا ونحن نتذاكر، فقال: «ما تذاكرون؟» قلنا: نذكر الساعة، قال: «إنها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات»[١] فذكر الدخان، والدجال، والدابة، وطلوع الشمس من مغربها، ونزول عيسى ابن مريم، ويأجوج ومأجوج، وثلاثة خسوف: خسف بالمشرق، وخسف بالمغرب، وخسف بجزيرة العرب، وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس إلى محشرهم. والأحاديث الصحاح في هذه الأشراط كثيرة جدًّا، فقد رويت أحاديث وآثار في تفاصيلها وكيفياتها فلتُطلب من كتب التفسير والسير والتواريخ].

* قال الملا أحمد الجنيدي: وحديث حذيفة بن أسيد الغفاري أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي عنه، وأَسِيد بفتح الهمزة وكسر المهملة، والغِفاري بكسر المعجمة وفاء ثم راء.

* قال الخيالي: **(قوله: أسيد الغفاري)** أسيد بفتح الهمزة وكسر السين المهملة، والغفاري بكسر الغين المعجمة.

(قوله: خسف بالمشرق) خسف المكان: ذهابه وغوره إلى قعر الأرض.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: وغوره إلى قعر الأرض)** غار الماء يغور غورًا؛ أي: سفل في الأرض.

---

(١) أخرجه مسلم (٢٩٠١)، وأبو داود (٤٣١١)، والترمذي (٢١٨٣)، وابن ماجه (٤٠٤١)، وأحمد (٤/ ٦، ٧).

[القول في أن المجتهد يخطئ ويصيب]

* **قال الشارح: [(والمجتهد) في العقليات والشرعيات الأصلية والفرعية (قد يخطئ ويصيب) وذهب بعض الأشاعرة والمعتزلة إلى أن كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب، وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في أن لله تعالى في كل حادثة حكمًا معينًا، أم حكمه في المسائل الاجتهادية ما أدى إليه رأي المجتهد؟].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: الأصلية)** أي: كالاعتقاديات كحدوث العالم وثبوت الباري وصفاته وبعثة الرسل، وحكم الخطأ فيها مخالف لحكمه في غيرها، فالمخطىء في هذه مأجور، وفي الاعتقاديات آثم أو كافر بالإجماع.

(قوله: التي لا قاطع فيها) أما التي فيها قاطع من نصٍّ أو إجماع، واختلف فيها لعدم الوقوف عليه، فالمصيب فيها واحد وفاقًا، وهو من وافق ذلك القاطع.

* قال العصام: **(قوله: والمجتهد)** أي: المستدل.

(في العقليات والشرعيات الأصلية والفرعية قد يخطئ) أي: قد يحكم حكمًا غير مطابق.

(وقد يصيب) أي: قد يحكم حكمًا مطابقًا، وقد يراد بالإصابة: الخروج عن عهدة التكليف، فعلى الأول ليس دعوى الإصابة في مسائل الأصول المخالفين مطلقًا؛ إذ الحكم في الأصول واحد معين عند الكل، وعلى الثاني: يصوب المخالفان في الفروع مطلقًا، وفي الأصول إذا لم يكن أحدهما مكفرًا.

(قوله: وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في أن الله تعالى في كل حادثة حكمًا معينًا أم حكمه في المسائل الاجتهادية ما أدى إليه رأى المجتهد)

هكذا وقع عبارته في «التلويح» ولعله سهو؛ لأن «أم» المتصلة لازمة لهمزة الاستفهام يليها أحد المستويين، والآخر الهمزة، والعبارة الصحيحة اختلافهم في أن الله تعالى في كل حادثة حكمًا معينًا أو أحكامًا على حسب ما يؤدي إليه رأي المجتهد، وعبارة التنقيح منقحة، وهي وهذا الاختلاف بناء على أن عندنا في كل حادثة حكمًا معينًا عند الله تعالى وعندهم، لا بل الحكم ما أدى إليه اجتهاد مجتهد.

* **قال الشارح: [وتحقيق هذا المقام أن المسألة الاجتهادية إما ألا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد أو يكون، وحينئذٍ إما ألا يكون من الله عليه دليل أو يكون، وذلك الدليل إما قطعي أو ظني، فذهب إلى كل احتمال جماعة، والمختار: إن الحكم معين، وعليه دليل ظني إن وجده المجتهد أصاب، وإن فقده أخطأ، والمجتهد غير مكلف بإصابته لغموضه وخفائه؛ فلذلك كان المخطئ معذورًا، بل مأجورًا، فلا خلاف على هذا المذهب في أن المخطئ ليس بآثم، وإنما الخلاف في أنه مخطئ ابتداء وانتهاء؛ أي: بالنظر إلى الدليل والحكم جميعًا، وإليه ذهب بعض المشايخ، وهو مختار الشيخ أبي منصور، أو انتهاء فقط؛ أي: بالنظر إلى الحكم حيث أخطأ فيه، وإن أصاب في الدليل حيث أقامه على وجهه مستجمعًا لشرائطه وأركانه، فأتى بما كلف به من الاعتبارات، وليس عليه في الاجتهاديات إقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق ألبتة].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: إما ألا يكون عليه دليل)** أي: بل هو كدفين يصادفه من شاء الله تعالى.

(قوله: والمجتهد غير مكلف بإصابته) وقيل: وصححه بعضهم أنه مكلف بها لإمكانها، وعليه الأصح أنه لا يأثم بل يؤجر لبذله وسعه في طلبه، وقيل: يأثم لعدم إصابته المكلف به.

* قال العصام: **(قوله: أما ألا يكون من الله تعالى عليه دليل)** ويكون العثور عليه لا عن دليل بمنزلة من يعثر على دفين، أو يكون ذلك الدليل إما قطعي والمجتهد مأمور بطلبه.

(أو ظني) والمجتهد غير مكلف بإصابتها لغموضها وخفائها، وما ذكره من المذهب المختار لا يتأتى فيه الخطأ انتهاء فقط؛ لأنه إن وجد دليلاً عليه من الله فقد أصاب، وإن فقده فقد أخطأ، فلا خطأ مع وجدان الدليل ولا إصابة مع فقدانه، فالخطأ ابتداء وانتهاء لا محالة، فقوله فلا خلاف على هذا المذهب في أن المخطئ ليس بآثم إنما الخلاف في أنه مخطئ ابتداء وانتهاء لا يصح، إنما الخلاف في مذهب من يقول بالخطأ.

وجعل قوله في هذا المذهب من قال بالخطأ دون خصوص ما سبق من قوله: «والمختار بعيد جدًّا» وتخصيص عدم الخلاف بهذا المذهب؛ لأن الخلاف واقع في مذهب من قال: إن الدليل قطعي؛ لأنه حكم بأن المجتهد مأمور بطلبه، فاختلف في استحقاق المخطئ الخطاب، ووجوب بعض حكم القاضي بالخطأ.

* **قال الشارح**: [والدليل على أن المجتهد قد يخطئ وجوه: الأول: قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ﴾ [الأنبياء:٧٩] والضمير للحكومة أو الفتيا، ولو كان كل من الاجتهادين صوابًا لما كان لتخصيص «سليمان» بالذكر جهة؛ لأن كلاً منهما قد أصاب الحكم حينئذٍ وفهمه. الثاني: الأحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة المعنى، قال ﷺ: «إن أصبت فلك عشر حسنات، وإن أخطأت فلك حسنة»[١]. وفي حديث آخر: «جعل للمصيب أجرين، وللمخطئ أجرًا واحدًا»[٢]. وعن ابن مسعود: «إن أصبت فمن الله، وإلا فمني ومن الشيطان»[٣]. وقد اشتهر تخطئة الصحابة بعضهم بعضًا في الاجتهاديات].

---

(١) أخرجه الحاكم (٧٠٠٤) وقال: صحيح الإسناد، وتُعقب. وأخرجه أحمد (٦٧٥٥)، والطبراني في الأوسط (٨٩٨٨).

(٢) أخرجه البخاري (٧٣٥٢).

(٣) أخرجه الحاكم (٢/ ١٨٠)، وابن خزيمة (٣/ ٢٠٣)، وأخرجه أيضًا أبو داود (٢١١٦)، والترمذي (١١٤٥) وقال: حسن صحيح.

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: والضمير للحكومة... إلخ)** روي أن غنم قوم أفسدت زروع جماعة ليلاً، فأمر داود بالغنم لصاحب الحرث، فقال سليمان وهو ابن إحدى عشرة سنة: غير هذا أرفق بالفريقين بدفع الغنم إلى أهل الحرث، فينتفعون بألبانها وأولادها وشعورها، والحرث إلى أرباب الغنم يقومون عليه حتى يعود إلى ما كان ثم يترادان.

وحديث: «**إن أصبت**» أخرجه الإمام أحمد من حديث عمرو بن العاص بلفظ: «**إن أصبت القضاء فلك عشرة أجور، وإن أنت اجتهدت فأخطأت فلك حسنة**»[(١)].

(قوله: وفي حديث آخر... إلخ) رواه الشيخان من حديث عمرو بن العاص وأبي هريرة بلفظ: «**إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر**»[(٢)].

(قوله: وعن ابن مسعود) رواه النسائي وغيره عن إبراهيم النخعي، قال: أتى عبد الله في رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها، ثم مات قبل أن يدخل بها، قال: سأجتهد لكم رأيي فإن يك صوابًا فمن الله، وإن يك خطأ فمن قبلي، أرى لها صدقة نسائها لا وكس ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث.

* قال العصام: **(قوله: الأول قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ﴾** والضمير للحكومة أو الفتيا) بضم الفاء: كالفتوى، ومعناه: ما أفتى به الفقيه، وقد يفتح في قوله: «ولو كان كل من الاجتهادين صوابًا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة» أنه كان تفهيم سليمان بمحض لطف الله من غير أسباب اجتهاد له إرهاصًا لنبوته، فلذا خصص نسبة تفهيمه إلى ذاته، وقد يجاب بأن المراد بتفهيمها: تفهيم أو فقهًا وأحقها، وفيه أنه بعيد عن ظاهر النظم.

وإنما قال: والثاني الأحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين

---

(١) أخرجه أحمد (١٧٨٥٨)، وأبو نعيم في المعرفة (٤٤٥٩).

(٢) أخرجه البخاري (٦٩١٩)، ومسلم (١٧١٦)، وأحمد (١٧٨٠٩)، وأبو داود (٣٥٧٤)، والترمذي (١٣٢٦) وقال: حسن غريب، والنسائي (٥٣٨١)، وابن ماجه (٢٣١٤)، وابن حبان (٥٠٦٠)، والبيهقي (٢٠١٥٥).

الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة المعنى؛ لأن ما لم يبلغ حد التواتر لا يصلح للاستدلال على الأصول، والثالث من الأدلة دليل الإجماع، وإليه أشار بقوله: «وقد أجمعوا» وهذا الدليل مبني على إثبات أن القياس مظهر لا مثبت، وإلا فعند الخصم القياس مثبت.

ويرد بأن الحكم الاجتهادي أعم من الثابت بالقياس أو بغيره من الأدلة الظنية، كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك، والخلاف في اتحاد الحق أو تعدده جارٍ في الجميع، فلا إجماع على اتحاد الحق إلا فيما لم يقع فيه خلاف، ويدفعه أن القول بتعدد الحكم في غير القياس وبوحدته فيه خلاف الإجماع، وإذا ثبت وحدته في صورة القياس بالإجماع ثبت في الكل به، فافهم.

والرابع من الأدلة: الاستدلال بالمعقول وهو أنه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا ﷺ بين الأشخاص في النصوص، فالظاهر أن يكون الثابت بالاجتهاد مثله، وبهذا اندفع ما قيل من أنه إن أريد الفرق بالنسبة إلى الحكم الغير الاجتهادي فلا تقريب، وإن أريد بالنسبة إلى الحكم المطلق فغير مسلم، بل هو أول المسألة، نعم يتجه أنه لا يفيد اليقين، وغاية ما يفيده الظن.

وقوله في «شرح التنقيح»: فيه أن الأوضح في «شرح التوضيح».

* قال ولي الدين: **(قوله: وبهذا اندفع ما قيل... إلخ)** قائله المحشي الخيالي.

(قوله: فيه أن الأوضح... إلخ) أقول: إن مراد الشارح من الشرح في قوله: «في شرح التنقيح» هو التوضيح بناء على المتبادر من أن الإضافة لامية، فيكون المعنى يطلب من كتابنا «التلويح» الكائن في بيان «التوضيح» الذي هو شرح لـ«التنقيح»، وأما على ما ذكره المحشي فيكون الشرح عبارة عن «التلويح» بناء على المتبادر من الإضافة أيضًا، فيلزم أن يكون «التلويح» الذي هو الشرح في شرح «التوضيح»، فيلزم كون الشرح في الشرح، فليتأمل.

* قال الخيالي: **(قوله: والضمير للحكومة أو الفتيا)** هي بضم الفاء اسم كالفتوى، وبمعناه: روي أن غنم قوم أفسدت ليلاً زرع قوم فحكم داود عليه السلام بالغنم لصاحب الحرث، فقال سليمان عليه السلام وهو ابن إحدى عشرة سنة: غير

هذا أرفق بالفريقين، وهو أن يدفع الحرث إلى أرباب الشاة يقومون عليه حتى يعود إلى هيئته الأولى، وتدفع الشاة إلى أهل الحرث ينتفعون بها ثم يترادون، فقال داود عليه السلام: القضاء ما قضيت، وحكم بذلك.

واعترض على هذا الدليل بأنه يحتمل أن يكون التخصيص لكون ما فهمه سليمان عليه السلام أحق كما يشعر به قوله: غير هذا أرفق.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: بضم الفاء اسم كالفتوى، وبمعناه)** إذ هو ما أفتى به الفقيه، وقد تفتح الفاء.

(قوله: فقال سليمان عليه السلام وهو ابن إحدى عشرة سنة) ومن هذا يعلم أن حكم سليمان عليه السلام كان بالاجتهاد لعدم سن الوحي.

(قوله: ثم يترادون) أي: يرد كل واحد من صاحب الحرث والغنم، لكل من الحرث والغنم إلى صاحبه.

(قوله: فقال داود عليه السلام: القضاء ما قضيت) ومن هذا يعلم أن حكم داود عليه السلام كان بالاجتهاد، وإلا لما جاز له الرجوع عنه، ولما جاز لسليمان خلافه.

(قوله: واعترض على هذا الدليل... إلخ) يعني: لا نسلم أنه لو كان كل من الاجتهادين صوابًا لما كان لتخصيص سليمان عليه السلام بالذكر جهة؛ لأنه يجوز أن يكون تخصيصه عليه السلام بالذكر لكون ما فهمه أحق وأفضل، وإن كان ما فهمه داود عليه السلام أيضًا حقًّا يشعر بذلك قوله: «غير هذا أوفق» بصيغة التفضيل، فكأنه قال: هذا حق لكن غيره أحق يشعر بذلك قوله تعالى: ﴿وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٩] فإنه يفهم منه إصابتهما في فصل الخصومات والعلم بأمور الدين، وأما اعتراض سليمان عليه السلام فمبني على أن ترك الأولى من الأنبياء بمنزلة الخطأ من غيرهم.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: بالغنم لصاحب الحرث)** وقد استوت قيمتها؛ أي: قيمة الغنم، فكانت على قدر النقصان في الحرف. كذا في «كشف المنار».

(قوله: وهو أن يدفع الحرث) هذا كان في شريعتهم، وأما في شريعتنا

فلا ضمان عندنا بالليل ولا بالنهار إلا أن يكون مع البهيمة سائق أو قائد، وعند الشافعي ـ رحمه الله ـ يجب الضمان بالليل.

وقال الجصاص: إنما ضمنوا؛ لأنهم أرسلوهم.

(قوله: كما يشعر به قوله: غير هذا أرفق) كأنه قال: هذا حق وغيره أحق، وأيضًا يفهم من قوله تعالى: ﴿وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٩] إصابتهما في فصل الخصومات والعلم بأمر الدين.

وفي «كشف المنار»: أما تخصيص سليمان عليه السلام بفهم القضية يقتضي أن يكون الآخر خطأ؛ إذ لو ترك الأفضل لما حل لسليمان عليه السلام الاعتراض على داود عليه السلام؛ لأن الإفتاء والاعتراض على رأي من هو أكبر لا يصح، فكيف على الأب النبي عليه السلام؟ فليتأمل.

وفيه أيضًا قال مجاهد: كان هذا صلحًا، وما فعله داود عليه السلام كان حكمًا، والصلح خير، وحينئذٍ لم يظهر كونه من محل البحث.

* قال شجاع الدين: **(قوله: يحتمل أن يكون التخصيص)** أي: تخصيص سليمان بالذكر.

(قوله: لكون ما فهمه سليمان أحق) وهو لا ينافي حقية ما فهمه داود عليه السلام، فيكون اجتهاده صوابًا لا خطأ.

* **قال الشارح**: [**الثالث: إن القياس مظهر لا مثبت. والثابت بالقياس ثابت بالنص معنى، وقد أجمعوا على أن الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير .الرابع: إنه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا محمد ﷺ بين الأشخاص، فلو كان كل مجتهد مصيبًا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والإباحة أو الصحة والفساد أو الوجوب وعدمه، وتمام تحقيق هذه الأدلة، والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا «التلويح في شرح التنقيح»**].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وقد أجمعوا... إلخ)** اعترض بأن القياس عند الخصم مثبت، وبأن الإجماع إنما هو في الأحكام الغير الاجتهادية، والبحث في الاجتهاديات.

(قوله: لا تفرقة في العمومات) اعترض أيضًا بأنه إن أريد الفرق بالنسبة

إلى الحكم الغير الاجتهادي فمسلم ولا يفيد، وإن أريد بالنسبة إلى الحكم المطلق فهو أول المسألة.

❊ قال الخيالي: **(قوله: وقد أجمعوا على أن الحق... إلخ)** اعترض عليه بأن الإجماع في الحكم الغير الاجتهادي والبحث في الاجتهاديات، فلا تقريب على أن القياس عند الخصم مثبت لا مظهر.

(قوله: لا تفرقة في العمومات) اعترض عليه بأنه إن أريد عدم الفرق بالنسبة إلى الحكم الغير الاجتهادي فلا تقريب، وإن أريد بالنسبة إلى الحكم المطلق فغير مسلم، بل هو أول المسألة.

❊ قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: اعترض عليه بأن الإجماع... إلخ)** يعني: إن الإجماع بأن الثابت بالنص واحد إنما هو فيما ثبت به صريحًا، وهو في غير الاجتهاديات، والبحث في الاجتهاديات الثابتة حكمًا بالنص معنى، فلا يستلزم الدليل المطلق لعدم تكرر الأوسط؛ إذ يصير الدليل هكذا الثابت بالقياس ثابت بالنص معنى، وكل ما هو ثابت بالنص صريحًا فهو واحد.

(قوله: على أن القياس... إلخ) أي: على أنا لا نسلم أن القياس مظهر، فإنه عند الخصم القائل بأن كل مجتهد مصيب مثبت بالحكم، فلا يتم الدليل.

(قوله: اعترض عليه بأنه إن أريد... إلخ) يعني: إن أريد أنه لا تفرقة في العمومات الواردة أنه لا فرق بين الأشخاص فيما ثبت بالعمومات صريحًا، وهو الحكم الغير الاجتهادي فمسلم، لكنه لا يثبت المطلوب؛ إذ المدعي أن الحق في الاجتهاديات واحد، وهو إنما يتم لو اتفقت التفرقة بين الأشخاص فيها، وإن أريد أنه لا تفرقة في العمومات بالنسبة إلى الحكم الثابت به مطلقًا، سواء كان اجتهاديًا أو غيره فممنوع، بل هو أول المسئلة ومحل النزاع.

قال الشارح في «التلويح»: الأصوب أن يقال: **لو كان كل مجتهد مصيبًا يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة إلى شخص واحد، سيما إذا استفتى عامي لم يلتزم تقليد مجتهد معين من المجتهدين حنفيًا وشافعيًا، فأفتاه أحدهما بإباحة النبيذ، والآخر بحرمته، ولم يترجح أحدهما عنده، ولم يستقر علمه على شيء**

منهما، وأيضًا إذا تغير اجتهاد المجتهد، فإن نفي الأول حقًّا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة إليه، وإلا لزم النسخ بالاجتهاد، وكذا المقلد إذا صار مجتهدًا.

* قال بعض المحققين: **(قوله: ولم يترجح أحدهما عنده)** أشار بذلك إلى أن العلمي له الترجيح؛ إذ الشخص إذا سمع قول مجتهدين يظن غالبًا أن قول أحدهما أقوى عنده ولو كان عامله، وحينئذٍ يجب العمل بقوله لا بقول الآخر صرح به.

(قوله: إذا صار مجتهدًا) فإنه إذا بقي اجتهاد المجتهد الذي قلد المقلد الذي صار بعد ذلك مجتهدًا لزم اجتماع المتنافيين، وإلا لزم النسخ بالاجتهاد، وكلاهما باطل.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: اعترض عليه بأن الإجماع)** أي: إجماع على أن الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير في الحكم الغير الاجتهادي.

* قال شجاع الدين: (قال الشارح: لا تفرقة في العمومات) فإن قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢] عام لكل فرد لا أن يكون لبعض دون بعض، وحينئذٍ يلزم أن يكون بعض المجتهدين يحكم بالحظر وبعضهم بالإباحة في حكم واحد، فلو كان كل مجتهد مصيبًا لزم جميع المتنافين في حكم واحد.

(قوله: إن أريد عدم الفرق) أي: إن أريد بقوله: «لا تفرقة في العمومات بين الأشخاص» عدم الفرق بالنسبة إلى الحكم الغير الاجتهادي.

(قوله: فلا تقريب) أي: لا يطابق الدليل المدعي؛ إذ كلامنا في الحكم الاجتهادي؛ أي: قولنا: المجتهد قد يخطئ يراد به: إن المجتهد قد يخطئ في الحكم الاجتهادي، والدليل إنما يثبت أن المجتهد يخطئ في الحكم الغير الاجتهادي فلا تقريب.

(قوله: وإن أريد بالنسبة... إلخ) أي: إن أريد أنه لا تفرقة بين الأشخاص في العمومات بالنسبة إلى الحكم المطلق اجتهاديًا كان أو غير اجتهادي.

(قوله: بل هو أول المسألة) إذ مآل قولنا: المجتهد قد يخطئ إلى أن التفرقة بين الأشخاص في العمومات بالنسبة إلى الحكم المطلق.

[رسل البشر أفضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة أفضل من عامة البشر وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة]

* **قال الشارح**: [(ورسل البشر أفضل من رسل الملائكة، ورسل الملائكة أفضل من عامة البشر، وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة) أما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالإجماع بل بالضرورة، وأما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلوجوه: الأول: إن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم (بدليل قوله تعالى) حكاية: ﴿أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ﴾ [الإسراء: ٦٢] و﴿أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ [ص: ٧٦] ومقتضى الحكمة: الأمر للأدنى بالسجود للأعلى دون العكس].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: ورسل البشر)** عبَّر بالرسل دون الأنبياء؛ لأن الرسول والنبي عنده متساويان كما سبق.

(قوله: بالضرورة) أي: الدينية لورود الكتاب العزيز بما يدل على أفضليتهم كقوله تعالى: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾[الأنبياء: ٢٦]، ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ﴾ [التحريم: ٦].

(قوله: بدليل قوله تعالى... إلخ) أي: فإنه يدل على أن المأمور به سجود تكرمة وتعظيم؛ إذ لم يتقدم هناك ما يصرف إليه التكريم سوى الأمر بالسجود، فينتفي احتمال أن يكون سجودهم لله وآدم كالقبلة لهم، وأن يكون سجود تحية قائمًا مقام السلام في عرفنا، وأن يكون أمرهم بالسجود ابتلاء

لهم؛ ليتميز المطيع منهم عن العاصي، وإذا كان أفضل منهم كان غيره من الأنبياء كذلك؛ إذ لا قائل بالفصل، ومثله يقال في الثاني لكنهما قاصران على تفضيل رسل البشر دون العامة.

* قال العصام: **(قوله: ورسل البشر أفضل من رسل الملائكة)** نبَّه على أن المراد بقولهم: «خواص البشر أفضل من خواص الملك»: الرسل، والمراد بالعوام: ما سوى الرسل من أتقياء المؤمنين، وأما العصاة فلا يفضلون على الملك أصلاً، والدليل الأول لا يفيد إلا تفضيل آدم عليه السلام على رسل الملائكة، وتفضيله على سائر الرسل بناء على أنه لا قائل بالفصل، وبعد إنما يتم لو كان المأمور بالسجدة جميع الملائكة لا الملائكة السفلية، لكن الظاهر الجميع، والمسألة مما يكتفي فيها بالظن.

والاستدلال الثالث أيضًا مبتنٍ على عدم الفصل، وإلا فلا يشمل جميع الأنبياء ولا جميع عوام البشر، وأورد عليه أنه إما أن يراد بآل إبراهيم وآل عمران: الأنبياء فقط، فلا يفيد تفضيل عامة البشر على عامة الملك، وإما أن يراد بالعالمين غير رسل الملائكة، فلا يفيد تفضيل الأنبياء على رسل الملائكة.

ويدفعه ما ذكره الشارح من قوله: «وقد خص ذلك بالإجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة» فإن حاصله: إنا لا نخص آل إبراهيم وآل عمران ولا العالمين، بل نفضل الجميع على جميع العالمين، ونخص من هذا الحكم عامة البشر بالنسبة إلى رسل الملائكة، لكن المورد لم يتنبه لما ذكره.

* قال ولي الدين: **(قوله: والمراد بالعوام... إلخ)** ويخالف هذا ظاهر ما ذكر في «شرح المقاصد» حيث قال: وصرح بعض أصحابنا بأن عوام البشر من المؤمنين أفضل من عوام الملائكة، وخواص الملائكة أفضل من عوام البشر؛ أي: غير الأنبياء. انتهى.

وذلك إذ الظاهر من قوله: «عوام البشر من المؤمنين» من اتصف بالإيمان صالحًا كان أو طالحًا.

(قوله: وأما العصاة... إلخ) يؤيده ما ذكر في «كشف الكشاف» حيث قال: ثم المسألة مختلف فيها بين أهل السنة:

منهم: من ذهب إلى تفضيل الملائكة، وهو مذهب ابن عباس، واختيار الزجاج على ما نقل في «التقريب».

ومنهم: من فصل فقال: إن الرسل من البشر أفضل مطلقًا من الملائكة، ثم الرسل من الملائكة على من سواهم من البشر والملائكة، ثم عموم الملائكة على عموم البشر، وهذا ما عليه أصحاب أبي حنيفة وكثير من الشافعية والأشعرية.

ومنهم: من عمم تفضيل الكمل من نوع الإنسان نبيًّا كان أو وليًّا.

ومنهم: من فضل الكروبين من الملائكة مطلقًا، ثم الرسل من البشر، ثم الكمل منهم، ثم عموم الملائكة على عموم البشر، وهذا ما عليه الإمام فخر الدين الرازي، وبه يشعر كلام الغزالي في مواضع عديدة من كتبه.

وفي الجملة: هذه المسألة ومسألة تفضيل الأئمة ليست مما يبدع الذاهب إلى أحد طرفيهما؛ إذ لا يرجع إلى أصل في الاعتقاد، ولا يستند إلى قطعي بعد أن سلم من الطعن، وما يخل بتعظيم في المسألتين. انتهى.

هذا تحقيق حقيق بالحفظ، وأكثر الناس غافلون عنه.

(قوله: على سائر الرسل) أي: باقي رسل الملائكة.

(قوله: وأورد عليه أنه... إلخ) المورد هو المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: فلوجوه: الأول: إن الله أمر الملائكة... إلخ)** الوجهان الأولان يفيدان تفضيل رسل البشر؛ إذ لا قائل بالفضل بين آدم وغيره لا تفضيل العامة.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: الوجهان الأولان يفيدان... إلخ)** يعني: إن الوجهين الأولين، وإن كان يفهم منهما صريحًا تفضيل آدم عليه السلام على الملائكة لا سائر الرسل، لكنهما يفيدان تفضيلاً بناء على أنه لا قائل بالفضل بين آدم وغيره من الرسل، لكن لا يفيد أن تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة.

* قال شجاع الدين: **(قوله: لا تفضيل العامة)** والوجهان الأخيران يفيدان تفضيل العامة، والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم، وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم.

بحمده تعالى قد تمَّ طبع هذه المجموعة الشريفة على أحسن وضع وأكمل نظام بعد أن اعتنى بتصحيحها وتنقيحها جمع من أفاضل العلماء الأعلام، فصارت هذه المجموعة أصح ما طبع إلى الآن، وكان هذا الترتيب بمعرفة الفقير إلى الله الغني فرج الله زكي الكردي، بمطبعته مطبعة كردستان العلمية بمصر المحمية سنة (١٣٢٩) هجرية، على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى التحية.

* **قال الشارح:** [الثاني: **إن كل واحد من أهل اللسان يفهم من قوله تعالى:** ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ **[البقرة:٣١] أن القصد منه إلى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم.**
الثالث: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٣٣﴾﴾ **[آل عمران:٣٣] والملائكة من جملة العالم، وقد خصَّ من ذلك بالإجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة، فبقي معمولاً به فيما عدا ذلك، ولا خفاء في أن هذه المسألة ظنية يُكتفى فيها بالأدلة الظنية].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: إن كل واحد من أهل اللسان يفهم... إلخ)** أي: لأن سوق الآية ينادي على أن الغرض إظهار ما خفي عنهم من أفضلية آدم عليه السلام، ودفع ما توهموا فيه من النقصان؛ ولذا قال تعالى: ﴿أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّيٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة:٣٣] وبهذا يندفع ما يقال: إن لهم أيضًا علومًا جمة أضعاف العلم بالأسماء لما شاهدوا من اللوح، وحصلوا في الأزمان المتطاولة من التجارب وغيرها.

(قوله: وقد خصَّ من ذلك بالإجماع... إلخ) أي: خصَّ من آل إبراهيم

وآل عمران غير الأنبياء، بدليل الإجماع على تفضيل رسل الملائكة على من عدا الأنبياء من البشر، فيكون آدم ونوح وجميع الأنبياء مصطفى على العالمين الذين منهم الملائكة؛ إذ لا مخصص للملائكة من العالمين، ولا جهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات، كذا في «شرح المقاصد»، ويجوز أن يخص من العالمين رسل الملائكة لذلك الإجماع، فيفيد تفضيل رسل البشر وعامهم على عامة الملائكة، وهو الأوثق بقولهم: حمل اللفظ الأخير على المجاز أولى.

* قال العصام: وقوله: **(ولا خفاء في أن هذه المسألة ظنية... إلخ)** دفع لما يتجه بعد تخصيص البعض من الحكم بالإجماع أن الدلالة صارت ظنية؛ لأن الدليل عام مخصوص البعض.

والوجه الرابع أورد عليه أن الملائكة لهم صفات فاضلة في مقابلة أعمال الإنسان، وأجيب بأن ذلك بالنسبة إلى الأنبياء ممنوع، إلا أنه يلزم أن يخص الدليل بالأنبياء.

أقول: ذلك المنع متجه في عامة الملائكة بالنسبة إلى عامة البشر؛ أعني: أتقياء المؤمنين أيضًا، فيتم الدليل على عمومه على أن عدم القول بتفضيل الرسل على الرسل وبعدم تفضيل العامة على العامة مما يتم به الدليل، فافهم.

* قال الكفوي: **(قوله: على أن عدم القول بتفضيل الرسل على الرسل... إلخ)** يعني: إن هذا الدليل الرابع كالأدلة الثلاثة الأول مبني على أنه لا قائل بالفصل؛ فإذا ثبت تفضيل الرسل على الرسل ثبت تفضيل العامة على العامة؛ إذ لا قائل بتفضيل الرسل مع عدم تفضيل العامة.

﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾ وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٨١﴾ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٨٢﴾﴾ [الصافات: ١٨٠ - ١٨٢] وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم، آمين.

* قال ولي الدين: **(قوله: أورد عليه أن الملائكة... إلخ)** المورد والمجيب هو المحشي الخيالي.

(قوله: ذلك المنع متجه) أي قوله: «إن ذلك بالنسبة إلى الأنبياء ممنوع».

(قوله: أيضًا) أي: كما هو متجه بالنسبة إلى الأنبياء.

* قال الخيالي: **(قوله: وقد خصَّ من ذلك بالإجماع... إلخ)** فإما أن يخص من آل إبراهيم وآل عمران غير الأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ فيفيد تفضيل الرسل فقط، وإما أن يخص من العالمين رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة على عامة الملائكة، لكن الثاني أولى؛ إذ من قواعدهم أن حمل اللفظ الأخير على المجاز أولى من حمل الأول؛ لئلا يكون كنزع الخف قبل الوصول إلى شط النهر.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: فإما أن يخص... إلخ)** يعني: إن تخصيص تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة يتصور في الآية بوجهين: إما بأن يخص من آل إبراهيم وآل عمران غير الأنبياء، أو يكون المراد هو الرسل من أولادهما، فيفيد تفضيل رسل البشر على الملائكة فقط دون عامة البشر على عامة الملائكة.

وإما بأن يخص من العالمين رسل الملائكة، ويكون المراد ما سوى رسل الملائكة، فيفيد تفضيل الرسل والعامة من البشر على عامة الملائكة فقط، ولا يفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة، وعلى كل تقدير لا يثبت المدعي.

ويمكن أن يقال: إن مقصود الشارح ـ رحمه الله ـ أن الآية على عمومها باقٍ، ولا يخص آل إبراهيم وآل عمران ولا العالمين، فيفيد تفضيل جميع الرسل على جميع العالمين، وإنما يخص هذا الحكم من عامة البشر بالنسبة إلى رسل الملائكة، فلا يريد الاعتراض الذي أورده المحشي.

(قوله: لكن الثاني أولى) يعني: إن تخصيص العالمين أولى من تخصيص آل عمران وآل إبراهيم؛ لأن الاحتياج إلى التخصيص إنما حصل بسببه.

* قال بعض المحققين: **(قوله: جميع العالمين)** الذي من جملة رسل

الملائكة، فيقيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة، الذي هو شق من المدعي.

(قوله: من هذا الحكم) وهو تفضيل جميع الناس على جميع العالم، الذي هو لازم عدم التخصيص مطلقًا؛ أي: في الآل وفي العالمين، والحاصل أن مراد الشارح التخصيص من الحكم المذكور لا التخصيص من الآل، أو من العالمين كما مشى عليه المحشي الخيالي، فترتب عليه الاعتراض على الشارح.

وليكن هذا آخر التحرير والتحبير في هذا التقرير الخطير، ومن الله تعالى نستمد المعونة في المبدأ والمصير.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: فإما أن... إلخ)** يعني: إن ظاهر الآية ينافي الإجماع على تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر، فلا بد من تأويلها على وجه يندفع به المنافاة، فإما أن يخص من آل إبراهيم وآل عمران غير الأنبياء ـ عليهم السلام ـ ويكون معنى الآية: إن الله تعالى اصطفى آل إبراهيم وآل عمران غير الأنبياء منهم عن العالمين، وإما أن يخص من العالمين رسل الملائكة، ويكون المعنى: إن الله اصطفى آل إبراهيم وآل عمران أنبياءهم وعامتهم على العالمين سوى رسل الملائكة.

وقوله: «فأما الانحصار» العام القابل للخصوص في هذه الآية في هذين اللفظين، لكن الثاني أولى لما ذكرنا ولما كان هذا الاحتمال أولى أردف الشارح هذا الوجه بقوله: «ولا خفاء».

(قوله: كنزع الخف) وهذا غير معقول؛ لاحتمال عروض شيء لا يحوجه إلى النزع، مثل وجدان المركب.

*** قال الشارح: [الرابع: إن الإنسان يحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب، وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات، ولا شك أن العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف أشق وأدخل في الإخلاص، فيكون أفضل،**

وذهبت المعتزلة والفلاسفة وبعض الأشاعرة إلى تفضيل الملائكة، وتمسكوا بوجوه: الأول: إن الملائكة أرواح مجردة كاملة بالفعل، مبرآت عن مبادئ الشرور والآفات، كالشهوة والغضب، وعن ظلمات الهيولي، والصورة قوية على الأفعال العجيبة، عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط .والجواب: إن مبنى ذلك على أصول الفلاسفة دون (الأصول) الإسلامية. الثاني: إن الأنبياء مع كونهم أفضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى: ﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ۝٥﴾ [النجم: ٥] وقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۝١٩٣﴾ [الشعراء: ١٩٣] ولا شك أن المعلم أفضل من المتعلم. والجواب: إن التعلم من الله، والملائكة إنما هم المبلغون. الثالث: إنه قد اطرد في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الأنبياء، وما ذلك إلا لتقدمهم في الشرف والرتبة. والجواب: إن ذلك لتقدمهم في الوجود، أو لأن وجودهم أخفى، فالإيمان بهم أقوى، وبالتقديم أولى].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وبعض الأشاعرة)** أي: كالقاضي أبي بكر وأبي عبد الله الحليمي.

(قوله: على الأصول الفلسفية) من كون الملائكة أرواحًا مجردة، وإنهم يقدرون ويعلمون، والأصول الإسلامية فيها أنهم أجسام نورانية، وأنهم لا يقدرون إلا على ما أقدرهم الله تعالى عليه، ولا يعلمون إلا ما علمهم الله تعالى.

﴿قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ۝٣٢﴾ [البقرة: ٣٢].

﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلَآ أَنْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ﴾ [الأعراف: ٤٣].

* قال العصام: **(قوله: وذهبت المعتزلة والفلاسفة وبعض الأشاعرة)** وهو أبو عبد الله الحليمي والقاضي أبو بكر، والقول بأن التعليم من الله والملائكة هم المبلغون خلاف الظاهر، ويستلزم ألا يكون المتعلم من

متعلم شخص إلا متعلمًا من شخص، والجواب بأن الترقي بذكر الملائكة المقربين ليس لفضلهم على عيسى ﷺ عند الله، بل لمرتبتهم عليه في التجرد ونفي الولادة والقدرة على الأفعال العجيبة، يرده وصف الملائكة بالمقربين، فإنه يشعر بأن الترقي باعتبار تقربهم إلى الله تعالى، إلا أن يقال: الوصف لتعيينهم وإخراج غير المقربين، فإن المقربين هم الذين يقدرون على الأفعال العجيبة.

نحمدك يا من وفقتنا لإتمام هذه الفوائد، ونسألك أن تجعلها ذريعة لأحكام العقائد، وتجعل كل حرف منها قائدًا إلى الجنة بعد قائد، ونصلي على نبيك إلى الأبد زائدًا على كل زائد، يا محمود كل حامد، ويا مقصود كل قاصد، لا تكلنا إلى أنفسنا طرفة عين فيصير صائدًا لنا الشيطان الجاحد، وصلى الله على سيدنا محمد النبى الأمي وعلى آله وسلم، آمـــين.

اعلم أنه قوبلت هذه النسخة بجملة نسخ مهمة بمعرفة جمع من أفاضل العلماء الأعلام؛ لهذا صارت أصح النسخ المطبوعة حتى الآن، وكان ختام طبعه في شهر رمضان المبارك سنة (١٣٢٩) هجرية (بمطبعة كردستان العلمية) لصاحبها الفقير إلى الله الغني فرج الله زكي الكردي، الكائن محلها بضرب المسمط بالجمالية بمصر المحمية سنة (١٣٢٩) هـجرية.

* قال ولي الدين: **(قوله: والقاضي أبو بكر)** أقول: والقاضي البيضاوي أيضًا، حيث قال به صريحًا في تفسير سورة النبأ، وإشارة في تفسير سورة الإسراء، ولقد قرئ هذا الكتاب مع الخيالي من أوله إلخ قراءة تحقيق وتدقيق، وجميع ما كتب في أطرافه من الحواشي للفقير، لكن لكثرة اشتغالنا بسائر الدروس لم يتيسر لنا الخدمة بكمالها، وإن وفقنا الله تعالى للخدمة مرة أخرى نخدمه كما ينبغي، اللهم يسِّر. كتبه ولي الدين جار الله في أواسط ربيع الأول لسنة ثمان عشرة ومائة وألف في القسطنطينية في المدرسة الفيضية، وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم، آمين.

* قال الخيالي: **(قوله: أشق وأدخل في الإخلاص فيكون أفضل)** وقد قال النبي ﷺ: «**أفضل الأعمال أحمزها**»[(١)].

فإن قلت: للملائكة في مقابلة عمل البشر صفات فاضلة يضمحل فضل العمل في جنبها.

قلت: هذا الإدعاء مما لا يقبل في حق الأنبياء ـ عليهم السلام ـ وبه يظهر أن هذا التوجيه أيضًا يفيد تفضيلهم فقط

﴿وَأَنَّ ٱلْفَضْلَ بِيَدِ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [الحديد: ٢٩].

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: وقد قال ﷺ: «أفضل الأعمال أحمزها»)**[(٢)] وفي حديث ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ «**إن أحسن الأعمال أحمزها**»[(٣)] أي: أمتنها وأقواها. كذا في «الصحاح».

(قوله: وبه يظهر أن هذا التوجيه أيضًا يفيد... إلخ) لا يخفى عليك أن المنع الذي ذكره متجه في عامة الملك بالنسبة على عامة البشر؛ أعني: أتقياء المؤمنين، فيتم الدليل على عمومه.

هذا نهاية ما أردت إيراده في هذا الكتاب مستعينًا بالملك الوهاب، وعليه الكلام في كل باب، والحمد لله على الأتمام والصلاة على سيدنا محمد خير الأنام، وعلى آله وأصحابه الكرام.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: صفات فاضلة... إلخ)** مثل الإخلاص الذي به القوام والنظام، واليقين الذي هو الأساس، والتقوى التي هي الثمرة، ولا شك أن هذه الصفات فيهم أقوى وأقوم؛ لأن طريقهم العيان لا البيان، والمشاهدة لا المراسلة. كذا في «شرح المقاصد».

وعن جابر رضي الله عنه: إن النبي ﷺ قال: «**لما خلق الله تعالى آدم عليه السلام وذريته قالت الملائكة: يا رب، خلقتهم يأكلون ويشربون وينكحون ويركبون فاجعل**

---

(١) ذكره العجلوني في كشف الخفاء (١/ ١٧٤).

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) لم أقف عليه بهذا اللفظ.

لهم الدنيا ولنا الآخرة. قال: لا أجعل من خلقته بيدي ونفخت فيه من روحي كما قلت له: كن، فكان»[١] رواه البيهقي في «شعب الإيمان» من «المشكاة»، وفي هذا الحديث دلالة على تفضيل البشر على الملائكة.

* **قال الشارح**: [الرابع: قوله تعالى: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢] **فإن أهل اللسان يفهمون من ذلك أفضلية الملائكة من عيسى** عليه السلام**؛ إذ القياس في مثله: الترقي من الأدنى إلى الأعلى، يقال: لا يستنكف من هذا الأمر الوزير ولا السلطان، ولا يقال: السلطان ولا الوزير، ثم لا قائل بالفضل بين عيسى** عليه السلام **وغيره من الأنبياء. والجواب: إن النصارى استعظموا المسيح بحيث يرتفع من أن يكون عبدًا من عباد الله، بل ينبغي أن يكون ابنًا له سبحانه؛ لأنه مجرد لا أب له، وكان قادرًا يبرئ الأكمه والأبرص ويحيي الموتى، بخلاف سائر عباد الله من بني آدم، فردَّ عليهم بأنه لا يستنكف من ذلك المسيح ولا من هو أعلى منه في هذا المعنى، وهم الملائكة الذين لا أب لهم ولا أم، ويقدرون بإذن الله تعالى على أفعال أقوى وأعجب من إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى، فالترقي والعلو إنما هو في أمر التجرد وإظهار الآثار القوية لا في مطلق الشرف والكمال، فلا دلالة على أفضلية الملائكة**][٢].

قال الملا رمضان أفندي: قوله تعالى: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ﴾ قال المفسرون: الاستنكاف والاستكبار واحد.

قال الكعبي: لن يتعظم.

وقال الأخفش ومقاتل: لن يأنف.

وقال الزجاج: أي: ليس يستنكف الذي تزعمون أنه إله أن يكون عبدًا لله ولا الملائكة المقربون.

---

(١) أخرجه الديلمي (٥٢٨٩) وابن عساكر (٣٤/١١٠) والبيهقي في الشعب (١٤٩) والطبراني (١٤٧٨).

(٢) هذا المتن لم يشرحه أحد من الشراح هنا، وللفائدة وضعنا شرحه للعلامة الملا رمضان بن محمد الحنفي أفندي.

(**فإن أهل اللسان يفهمون من ذلك**) القول (**أفضلية الملائكة من عيسى** عليه السلام **إذ القياس في مثله**) أي: مثل هذا الكلام (**الترقي من الأدنى إلى الأعلى، يقال: لا يستنكف**) من هذا الأمر (**الوزير**) اشتقاقه في اللغة من الوزر، وهو الجبل الذي يعتصم به لينجُ من الهلاك، فالوزير يعتمد الملك على رأيه في الأمور ويلتجئ إليه ويعتصم به (**ولا السلطان، ولا يقال: السلطان ولا الوزير، ثم لا قائل بالفضل**) أي: بالفرق في نفس النبوة (**بين عيسى** عليه السلام **وغيره من الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين**).

هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره أن يقال: غاية ما في الباب أن يلزم من هذه الآية أن تكون الملائكة أفضل من عيسى ابن مريم عليه السلام ولا يلزم أن يكون أفضل من جميع الملائكة الذي هو مطلوب، فأجاب بقوله: «ثم لا قائل بالفضل».

(**والجواب أن النصارى استعظموا المسيح**) أي: عدوه أمرًا عظيمًا (**بحيث ترفَّع من أن يكون عبدًا من عباد الله تعالى، بل ينبغي أن يكون ابنًا له سبحانه؛ لأنه مجرد لا أب له**) وقال الله تعالى: ﴿وَتُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ﴾ أي: الذي كان بعض بدنه أبيض وبعضه أسود.

ويحيي الموتى بخلاف سائر عباد الله تعالى من بني آدم، فرد الله تعالى عليهم بأنه لا يستنكف من ذلك؛ أي: من كونه عبد الله المسيح، ولا من هو أعلى منه؛ أي: من المسيح في هذا المعنى؛ أي: من كونه مجردًا، وهم الملائكة الذين لا أب لهم ولا أم، ويقدرون بإذن الله تعالى على أفعال أقوى وأعجب من إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى والترقي من الأدنى إلى الأعلى، والعلو إنما هو في أمر التجرد وإظهار الآثار القوية لا في مطلق الشرف ـ الشرف في اللغة: المكان المرتفع العالي ـ والكمال، فلا دلالة على أفضلية الملائكة.

تمت بعون الله تعالى وهو أعلم بالصواب وإليه المرجع
والمآب وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي
وعلى آله وصحبه وسلم آمين

تـــمَّ

تخريج أحاديث

شرح

العقائد النسفية

تأليف

العلامة جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي

المتوفى ٩١١ هـ

تحقيق وتخريج

الشيخ أحمد فريد المزيدي

ترجمة صاحب
تخريج أحاديث شرح العقائد
الجلال السيوطي

أولا: اسمه ونسبه: إن أصدق مترجم وأعرف معرف بأي شخصية أو علم هو أن يترجم الشخص لنفسه، وقد فعل ذلك السيوطي - رحمه الله تعالى - حيث أورد ترجمة نفسه في كتابه «حُسن المحاضرة» قائلاً: ترجمة مؤلف هذا الكتاب عبد الرحمن بن الكمال أبي بكر بن محمد بن سابق الدين بن الفخر عثمان بن ناظر الدين محمد بن سيف الدين خضر بن نجم الدين أبي الصلاح أيوب بن ناصر الدين محمد بن الشيخ همام الدين الهمام الخضيري الأسيوطي[1] المصري الشافعي.

لقبه: جلال الدين، وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن الذي لقبه بذلك هو والده رحمه الله تعالى[2].

كنيته: أبو الفضل. فإن السيوطي لم يتكلم عن كنيته بشيء، ولكن ذكر نجم الدين الغزي في «الكواكب السائرة» أن السيوطي عرض على شيخه قاضي القضاة عز الدين أحمد بن إبراهيم الكناني الحنبلي مسألة فقال: ما كنيتك؟ فقال: لا كنية لي، فقال: أبو الفضل وكتبه بخطه[3].

نسبته: الخضيري الأسيوطي، الخضيري- نسبة إلى الخضيرية محلة

(١) انظر: (حسن المحاضرة ١/ ٤٤١).

(٢) انظر: (الإمام الحافظ جلال الدين السيوطي وجهوده في الحديث ٦٩).

(٣) انظر: (الكواكب السائرة ١/ ٢٢٦).

ببغداد- قال السيوطي في ذلك: وأما نسبتنا بالخضيري، فلا أعلم ما تكون إليه هذه النسبة إلا بالخضيرية محلة ببغداد، وقد حدثني من أثق به أنه سمع والدي - رحمه الله تعالى- يذكر أن جده الأعلى كان أعجميًا أو من الشرق، فالظاهر أن النسبة إلى المحلة المذكورة[١] أما الأسيوطي فهو نسبة إلى «أسيوط»، وهي مسكن آبائه وأول من سكنها منهم جده الأعلى همام الدين.

ثانيًا: **والده**: والد السيوطي هو أبو بكر بن محمد بن سابق الدين أبي بكر السيوطي المعروف بكمال الدين المولود في مدينة «أسيوط» في أوائل العقد الأول من القرن التاسع الهجري يعني بعد سنة ٨٠٠ هـ والمتوفى في القاهرة في شهر صفر سنة سنة ٨٥٥هـ وعمره آنذاك نيف وخمسون سنة. وقد ترجم له ولده جلال الدين في كل من كتابيه «بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة» و«حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة» فقال: إنه أبو بكر بن فخر الدين عثمان بن ناصر الدين محمد بن سيف الدين خضر بن نجم الدين أيوب بن ناصر الدين محمد بن الشيخ العارف بالله تعالى همام الدين الخضيري السيوطي الشافعي، ويستطرد في إضفاء صفة العلم والفضل على والده فيقول: والدي العلامة ذو الفنون كمال الدين أبو المناقب المولود في أوائل القرن التاسع الهجري؛ وقال: وكان على جانب عظيم من الدين والتحري في الأحكام وعزة النفس والصيانة، يغلب عليه حب الانفراد وعدم الاجتماع بالناس، صبوراً على كثرة أذاهم له، مواظباً على قراءة القرآن يختم كل جمعة ختمة، ولم أعرف من أحواله شيئًا بالمشاهدة إلا هذا، وله من التصانيف: حاشية على شرح الألفية لابن المصنف وصل فيها إلى أثناء الإضافة، وحاشية على شرح العضد كتب منها يسيراً، ورسالة على إعراب قول المنهاج: «وما ضبب بذهب أو فضة ضبة كبيرة» وأجوبة اعتراضات ابن المقرئ على الحاوي. وله كتاب في التصريف وآخر في التوقيع، وهذان لم أقف عليهما[٢]، وكان أبو بكر هذا نابهًا ذا عفة وعلم ودين ومكانة،

(١) انظر: (حسن المحاضرة ١/ ٤٤١).

(٢) انظر: (بغية الوعاة ١/ ٤٧٢)، (حسن المحاضرة ١/ ٤٤٢).

فلقد تولى القضاء بأسيوط وهو في العشرينات من عمره، ثم تركها ووفد إلى القاهرة ولازم الشيخ الغاياتي فأخذ عنه الفقه والأصول والكلام والنحو والإعراب والمنطق والمعاني، وأجازه بالتدريس وهو دون التاسعة والعشرين، كما جلس إلى شيخ الإسلام الحافظ ابن حجر وأخذ عنه علم الحديث.

ثالثا: مولده: أجمعت المصادر التي ترجمت السيوطي على أنه ولد في مدينة القاهرة سنة ٨٤٩هـ، وذلك بعد المغرب ليلة الأحد في مستهل رجب، من أب جليل منتسب إلى أسرة توفرت على العلم واشتهرت بالمعرفة، وحمل بعد ولادته إلى الشيخ محمد المجذوب وهو من كبار العلماء والأولياء بجوار المشهد النفيسي فبرك عليه ودعا له.

رابعا: نشأته: نشأ السيوطي رحمه الله تعالى في بيت علم وزهد وورع وتقوى، فقد تفتحت عيناه فوجد والده يختم القرآن كل أسبوع، ونظر فإذا بكتب العلم - الذي ولد بينها - يراها أمامه في كل ركن من أركان البيت؛ ولذلك كانت ولادته بين كتب الفقه والتفسير والحديث وغيرها من أنواع العلوم التي شرب منها منذ نعومة أظفاره[(١)].

ولم ينعم السيوطي طويلاً بالرعاية الأبوية فقد انتقل والده إلى - رحمه الله تعالى- ولم يزل طفلا رطب العود غض الإهاب في منتصف العقد الأول من عمره، وذلك أن والده توفي في شهر صفر سنة ٨٥٥هـ - كما تقدم -، وقد ترجم السيوطي لنفسه في كتابه "حسن المحاضرة" فقال: نشأت يتيما فحفظت القرآن - وهو دون الثامنة من عمره -، ثم حفظت العمدة - كتاب عمدة الأحكام في الفقه لابن قدامة وشرحه لابن دقيق العيد - ومنهاج الفقه للنووي، ومنهاج الأصول للبيضاوي، وألفية ابن مالك، وشرعت في الاشتغال بالعلم من مستهل سنة ٨٦٤هـ فأخذت الفقه والنحو عن جماعة من الشيوخ، وأخذت الفرائض عن العلامة فرض زمانه الشيخ شهاب الدين الشارمساحي الذي كان يقال إنه بلغ السن العالية وجاوز المائة بكثير.

---

(١) انظر: (حسن المحاضرة ١/٣٣٦).

وأجزت بتدريس العربية مستهل سنة ٨٦٦ هـ - وسنه لم يبلغ السابعة عشر -، وقد ألفت في هذه السنة شرح الاستعاذة والبسملة وهو أول شيء ألفته في هذه السنة، وأوقفت عليه شيخي علم الدين البلقيني فكتب عليه تقريظا، ولازمته في الفقه حتى مات سنة ٨٦٨هـ، فلازمت ولده جلال الدين البلقيني فأجازني بالتدريس والإفتاء سنة ٨٧٦هـ وحضر تصديري، فلما توفي سنة ٨٧٨هـ لازمت شيخ الإسلام شرف الدين المناوي وقرأت عليه قطعة من المنهاج، ولازمت في الحديث والعربية شيخه تقي الدين الشُّمُنّي الحنفي، ولازمت شيخي العلامة محيي الدين الكافيجي وأخذت عنه الفنون والتفسير والأصول والعربية والمعاني وغير ذلك وكتب لي إجازة عظيمة.(١)

خامسًا: حياته العلمية: أوتي السيوطي ذاكرة قوية وعقلا ضابطا منظما وذهنا وقّادا مع نشاط ومثابرة على القراءة، ويقول عن نفسه في "تعريف الفئة بأجوبة الأسئلة المائة": وبعد، فإني رجل حبب إلي العلم والنظر في دقيقه وجليله، وأغوص على حقائقه والتطلع إلى إدراك دقائقه والفحص عن أصوله وجبلت على ذلك، فليس فيّ منبت شعرة إلا وهي ممحونة بذلك، وقد أوذيت على ذلك أذى كثيرا من الجاهلين والقاصرين، وذلك سنة الله تعالى في العلماء السالفين، فلم يزالوا مبتلين بأسقاط الخلق وأراذلهم وبمن هو من طائفتهم ممن لم يرق إلى محلهم.(٢) فالسيوطي عالم في أمة وأمة في عالم، فهو مفسر مع المفسرين ومحدث مع المحدثين وفقيه مع الفقهاء وأصولي مع الأصوليين ونحوي مع النحويين ومؤرخ مع المؤرخين.

واشتغل السيوطي بالتصنيف قبل أن يكمل الخامسة عشر، يقول عن نفسه في بدء تصنيفه العلوم وتأليفها: شرعت في التصنيف سنة ٨٦٦هـ وبلغت مؤلفاتي إلى الآن ثلاثمائة سوى ما غسلته ورجعت عنه، وسافرت بحمد الله تعالى إلى بلاد الشام والحجاز والمغرب واليمن وبلاد «التكرورة» وهي بلاد

---

(١) انظر: (حسن المحاضرة ١/ ٣٣٣).

(٢) انظر: (تعريف الفئة بأجوبة الأسئلة المائة، مكتبة الجلال السيوطي ١٣٨).

«غانا» وما جاورها من الأصقاع، ولما حججت شربت من ماء زمزم لأمور منها أن أصل في الفقه إلى رتبة الشيخ سراج الدين البلقيني، وفى الحديث إلى رتبة الحافظ ابن حجر، وأفتيت من مستهل سنة ٨٧٢هـ ورزقت التبحر في سبعة علوم هي: التفسير والحديث والفقه والنحو والمعاني والبيان والبديع على طريقة العرب والبلغاء لا على طريقة العجم وأهل الفلسفة، وأعتقد أن الذي وصلت إليه من هذه العلوم السبعة سوى الفقه والنقول التي اطلعت عليها منها لم يصل إليه ولا وقف عليه أحد من أشياخي فضلا عمن هو دونهم، وأما الفقه فلا أقول فيه ذلك بل شيخي علم الدين البلقيني فيه أوسع نظرا وأطول باعًا، ودون هذه السبعة في المعرفة أصول الفقه والجدل والتصريف ودونها الإنشاء والترسل والفرائض، ودونها القراءات ولم آخذها عن شيخ، ودونها الطب وأما علم الحساب فهو أعسر شيء علي وأبعده عن ذهني، وإذا نظرت في مسألة تتعلق به فكأنما أحاول جبلا أحمله، وقد كملت عندي أدوات الاجتهاد - بحمد الله تعالى - أقول ذلك تحدثا بنعمة الله تعالى لا فخرا، وأي شيء في الدنيا حتى يطلب تحصيلها بالفخر وقد أزف الرحيل وبدا الشيب وذهب أطيب العمر، ولو شئت أن أكتب في كل مسألة مصنفا بأقوالها وأدلتها النقلية والقياسية ومداركها ونقوضها وأجوبتها والموازنة بين اختلاف المذاهب فيها لقدرت على ذلك من فضل الله لا بحولي ولا قوتي، وقد كنت في مبادئ الطلب قرأت شيئًا في علم المنطق ثم ألقى الله كراهته في قلبي، وسمعت ابن الصلاح أفتى بتحريمه فتركته لذلك، فعوضني الله تعالى عنه علم الحديث الذي هو أشرف العلوم.(١) فالناظر إلى هذا النقل عن السيوطي يتحدث عن نفسه يجد أن السيوطي قد دخل في كل مجالات العلوم يعطي فيها بدلوه الوفير العلم يناقش ويصوب ويرد ويقبل، وهكذا كانت حياته مملوءة بالعلم وتصنيف العلوم.

سادسًا: شيوخه: لم يكن لهذا الصرح الشامخ من العلم والثقافة والمعرفة المتمثل في شخصية السيوطي الفذة أن يتكون من فراغ، فمع كثرة اطلاعه وشغفه بالتحصيل لكنه قد أكثر من الأخذ من الشيوخ. وكان من حُسن حظه أن

(١) انظر: (حسن المحاضرة ١/ ٣٣٣-٣٣٤).

عاش في عصر كثر فيه العلماء الأعلام الذين نبغوا في علوم الدين على تعدد ميادينها، وقد اهتم رحمه الله تعالى بذكر شيوخه والترجمة لهم وجمع أسماءهم في معجم فقال في ذلك: وأما مشايخي في الرواية سماعا وإجازة فكثير، أوردتهم في المعجم(١) الذي جمعتهم فيه، وعدتهم نحو مائة وخمسين، ولم أكثر سماع الرواية لاشتغالي بما هو أهم وهو قراءة الدراية، ولم يكتف بمجرد ذكرهم وإنما أحصاهم وترجم لهم وخصهم بواحد من كتبه الكثيرة جعل عنوانه «حاطب ليل وجارف سيل»(٢).

وقد ذكر الداودي في ترجمته أسماء شيوخه إجازة وقراءة وسماعا مرتبين على حروف المعجم، فقد بلغت عدتهم واحدًا وخمسين شيخًا.(٣) وذكر تلميذه الشعراني في الطبقات الصغرى أنه - أستاذه السيوطي - كان يقول: أخذت العلم عن ستمائة نفس وقد نظمتهم في أرجوزة(٤).

ولما كان استقصاء ذكرهم في هذه الدراسة أمرًا يصعب حصوله اقتصرت على ترجمة من لهم أثر كبير في حياته والذين أكثر من ترديد أسمائهم في مؤلفاته وورد ذكرهم في تراجم العلماء له، وفي مقدمة هؤلاء الذين سعد السيوطي بصحبتهم:

١) الحافظ ابن حجر العسقلاني المتوفى سنة ٧٧٣هـ، على الرغم من أن السيوطي على وجه التحقيق لا يعد من تلاميذ الحافظ ابن حجر؛ إذ أنه لم يحضر مجلسه إلا في طفولته وهو في صحبة أبيه، وكان سن السيوطي آنذاك ثلاث سنين وخمسة شهور، فقد وجد أن السيوطي تأثر بشيخه ابن حجر هذا تأثرًا شديدًا وتتلمذ على تراثه وسيرته.

---

(١) هو المعجم الصغير سماه: «المنتقى» ذكره في عداد مصنفاته في فن التاريخ والأدب. ينظر: حسن المحاضرة ١/ ٢٩٤.

(٢) ذكره في عداد مصنفاته في فن التاريخ والأدب أيضًا. ينظر: (حسن المحاضرة ١/ ٢٩٤).

(٣) انظر: (الكواكب السائرة ١/ ٢٢٨).

(٤) انظر: (الطبقات الصغرى ١٩).

وقد كان أمله منذ الصغر أن يصل إلى الدرجة التي وصل إليها الحافظ ابن حجر، ولما حج جاور مكة سنة ٨٦٩هـ شرب من زمزم لأمور منها أن يصل إلى رتبة الشيخ سراج الدين البلقيني في الفقه، وفي الحديث إلى رتبة الحافظ ابن حجر، والسيوطي يتحدث عنه أحيانا بعبارة شيخنا، وقد روي عنه معتمدا على الإجازة العامة، ولذا كان السيوطي متأثرًا بشيخه ابن حجر في كل أحواله متأثرًا به في كثرة مؤلفاته، فقد زادت مؤلفات ابن حجر عن مائة وخمسين مصنفًا، ومتأثرًا به في شكل التأليف، فقد عمل الإتقان في علوم القرآن وجعله مقدمة لكتابة الكبير في التفسير «مجمع البحرين ومطلع البدرين» محاكيًا ابن حجر في شرح البخاري ومقدمته.

٢) العلامة شمس الدين محمد بن موسى بن محمود السيرافي الحنفي المتوفى سنة ٨٧١هـ، الإمام بالخانقاة بالشيخونية أول شيوخه في العربية، فقد قرأ عليه ألفية ابن مالك، وقبل أن يتمها قراءة عليه صنف كتابا في العربية وقرأ عليه أيضًا قطعة من التسهيل وسمع عليه الكثير من شرح ابن المصنف، والتوضيح لابن هشام، وشرح شذور الذهب، وقرأ عليه المغني في أصول الفقه الحنفي، وشرح العقائد للتفتازاني، وهو أول شيخ أجازه بالعربية[١].

٣) العلامة علم الدين صالح البلقيني بن شيخ الإسلام سراج الدين عمر بن رسلان البلقيني الشافعي (٧٩١هـ - ٨٩٨هـ) ويعد البلقيني من أبرز العلماء الذين تلقى عنهم السيوطي العلم، فقد لازمه ملازمة تامة وأخذ عنه الفقه وأجازه بالإفتاء والتدريس سنة ٨٦٧هـ وحضر تصديره الذي ألقاه يوم أن جلس للتدريس بجامع شيخون، وقال عنه السيوطي: أخذ الفقه عن والده وأخيه، والنحو عن الشطنوفي، والأصول عن ابن جماعة، وحضر إملاء أبي الفضل العراقي وتولى مشيخة التفسير بالبرقوقية، والحديث بمدرسة قايتباي، وتولى القضاء الأكبر وتكرر عزله وإعادته، وتفرد بالفقه وأخذ عنه الجم الغفير،

---

(١) انظر: (الكواكب السائرة ١/ ٢٢٧).

وألف تفسير القرآن، وقرأت عليه الفقه وأجازني بالتدريس وحضر تصديري وقد أفردت ترجمته بالتأليف[(١)].

٤) العلامة شرف الدين يحيى بن محمد المناوي (٧٩٨هـ - ٨٧١هـ).

وهو أستاذه الثاني في الفقه إذ يأتي بعد علم الدين البلقيني؛ ولذلك لما عرض لسلسلة الفقه بدأ بالبلقيني ثم ثنى بالمناوي، وقد أخذ السيوطي عنه الفقه وعلوم القرآن وبعضا من التفسير، وولي قضاء الشافعية الأكبر، وقال عنه السيوطي: هو آخر علماء الشافعية ومحققيهم[(٢)].

٥) الحافظ تقي الدين أحمد بن محمد الشمني الحنفي (٨٠١هـ - ٨٧٢هـ).

يعتبر الشمني من أبرز الشيوخ الذين أخذ عنهم السيوطي النحو والحديث والتفسير، وواظب على حضور مجلسه مدة أربع سنوات، وكتب له تقريظًا على شرح ألفية ابن مالك دراسة دراية وتحقيق غالب المطول، وتوضيح ابن هشام، والمغني وحاشيته عليه، واليسير من تفسير البيضاوي وحاشيته على الشفا، وقد ترجم له السيوطي عدة تراجم، وقال في مدحه الشعر الكثير[(٣)].

٦) الشيخ محيي الدين محمد بن سليمان بن مسعود الرومي الكافيجي المتوفى سنة ٨٧٩هـ. وتعتبر مدة ملازمة الشيخ السيوطي لشيخه الكافيجي أطول مدة تتلمذ فيها على شيخ معين، فقد ذكر أنه لازمه مدة أربع عشرة سنة، وأخذ عنه الفنون من التفسير والأصول والعربية والمعاني وغير ذلك وكتب له إجازة عظيمة، وكان يطلق عليه لقب «أستاذ الوجود»، ويبدو أن صلة محيي الدين الكافيجي بأسرة السيوطي قديمة بدأت منذ أيامه الأولى بالقاهرة، فقد كانت صلة وثيقة بوالد السيوطي، ومما قوى هذه الصلة أنهما كانا يمارسان التدريس في الشيخونية سويًا، ولما توفي والد السيوطي وحل ابنه محله أولاه الكافيجي

(١) انظر: (حسن المحاضرة ١/ ٤٤٤).

(٢) انظر: (حسن المحاضرة ١/ ٤٤٥).

(٣) انظر: (حسن المحاضرة ١/ ٤٧٤).

رعايته ونظره، لذا قال عنه السيوطي في بغية الوعاة: وما كنت أعد الشيخ إلا والدا لي بعد والدي لكثرة ما له علي من الشفقة والإفادة.[(١)]

٦) الشيخ الأديب شهاب الدين أحمد بن عبد الدائم الشارمساحيّ. يقال: كان يبلغ السن العالية وجاوز المائة بكثير، أخذ السيوطي عنه الفرائض، وقرأ عليه في شرحه على المجموع.

وجلس السيوطي أيضًا إلى عدد كبير من الشيوخ منهم:

جلال الدين المحلي (٧٩١هـ-٨٦٤هـ)، وعبد القادر بن أبي القاسم بن عبد المعطي الأنصاري السعدي العبادي، وسيف الدين محمد بن محمد الحنفي، وقاضي القضاة العز أحمد بن إبراهيم الكناني، وشمس الدين البابي الذي دبَّ خلاف شديد بينه وبين السيوطي وناصبه العداء، والشيخ مجد الدين إسماعيل بن السباع، والشيخ عز الدين عبد العزيز بن محمد الميقاتي، ومحمد ابن إبراهيم الداواني - أخذ منه السيوطي الطب - وجعفر بن إبراهيم بسنهور، والإمام الفقيه عز الدين عبد العزيز بن عبد الواحد التكروري، والحافظ أبو الفضل محمد بن محمد الهاشمي العلوي بمكة وغيرهم[(٢)] ممن كان لهم عظيم الأثر في تكوين شخصية الإمام السيوطي علمًا وخلقًا.

سابعا: تلاميذه: لقد كان السيوطي منهلاً علميًّا فياضًا للثقافة الشائعة في عصره، فليس غريبًا أن يتحلق الطلاب حوله في مصر ويرحلون إليه من شتى الأقطار ينهل كل منهم ما شاء من علم هذا الأستاذ الكبير، وكان هؤلاء الطلاب يجلون أستاذهم ويحبونه لعلمه وسمو أخلاقه وحرصه على تزويدهم بالمعرفة، ولعله قد أضفى عليهم أبوته إذ لم يكن له ولد، وقد تصدى الأستاذ للتدريس منذ وقت مبكر من حياته العلمية، وذلك في سنة ٨٦٦هـ واستمر على نفع الطلاب حتى اعتزل الإفتاء والتدريس في أواخر عمره، ومع ذلك كان لا

---

(١) انظر: (بغية الوعاة ١/ ١١٧).

(٢) انظر: (الكواكب السائرة ١/ ٥٣، ٥٤، ٥٥، ١٦٣) (الضوء اللامع ١٠/ ٢٤١) (نظم العقيان ١٧).

يستطيع أن يغلق باب بيته من كثرة الوافدين عليه ليلا ونهارا ينهلون من علمه.

ولما كان تلاميذه ورواة أخباره وحملة مصنفاته كثيرين حسن أن أقتصر على ذكر مشاهيرهم مع تبيان مدى علاقتهم به مقدما الأكثر أهمية في المحافظة على تراث شيخه والأكثر ملازمة له وهم:

١) العلامة المحدث الحافظ شمس الدين محمد بن علي الداودي المصري الشافعي.

قيل: كان مالكيًا، وكان شيخ أهل الحديث في عصره، ولم تذكر المصادر سنة مولده، أما وفاته فكانت سنة ٩٤٥هـ، وقد أقام بالقاهرة وتتلمذ للحافظ جلال الدين السيوطي وهو من أشهر تلاميذه وأكثرهم اتصالاً به، وكان كثير الإعجاب بشيخه، وقد قام بنسخ كثير من مؤلفات شيخه بقلمه[١] وقد ترك من المؤلفات:

- طبقات المفسرين، كتاب ضخم مكون من جزئين، ويعتبر مرجعا هاما في بابه.

- ذيل على طبقات الشافعية للسبكي.

- ذيل على لب اللباب لشيخه[٢].

٢) العلامة شمس الدين محمد بن عبد الرحمن العلقمي. أخذ عن جماعة منهم الشيخ جلال الدين السيوطي وأجازه بالتدريس والإفتاء، وقد كانت له حلقة تدريس بالجامع الأزهر[٣]، توفي سنة ٩٦١هـ، ومن مؤلفاته:

- شرح على الجامع الصغير لشيخه سماه: «الكوكب المنير في شرح الجامع الصغير».

- حاشية على الجلالين سماها «قبس النيرين على الجلالين».

- ملتقى البحرين في الجمع بين كلام الشيخين.

---

(١) انظر: (شذرات الذهب ٨/ ٢٥١).

(٢) انظر: (هدية العارفين ٢/ ٣٧).

(٣) انظر: (شذرات الذهب ٨/ ٧٧).

٣) شمس الدين محمد بن علي بن طولون المعروف بـ «ابن طولون». المؤرخ صاحب التآليف الكثيرة، وقد وصفه العلامة أحمد تيمور بسيوطي الشام لمشابهته شيخه جلال الدين السيوطي بكثرة التأليف في جميع الفنون، وقد وضع حواشي وتعليقات على مؤلفات شيخه منها:

- حاشية على الاقتراح.
- شرح ممزوج على ألفية في النحو.
- مفاكهة الخلان في حوادث الزمان.
- «شرح على ألفيته المسماة» عقود الجمان في علم المعاني والبديع والبيان. وغير ذلك مما أشار إليه عند سرد مؤلفاته في كتابه «الفلك المشحون» توفي سنة ٩٥٣هـ[١].

٤) الحافظ شمس الدين محمد بن يوسف الشامي الصاحي الدمشقي، ولد في الصالحية في دمشق، ثم انتقل إلى مصر وسكن البرقوقية بصحراء القاهرة، واتصل بالشيخ جلال الدين السيوطي وأخذ عنه[٢]، وكان عالما صالحا متقنا في كافة العلوم، له في السيرة النبوية سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، وله أيضًا النكت على ألفية ابن مالك، اقتضبه من نكت شيخه السيوطي وغير ذلك، توفي سنة ٩٤٢هـ[٣].

٥) الشيخ عبد القادر بن محمد الشاذلي المؤذن المصري الشافعي، أخذ عن الشيخ جلال الدين ولازمه مدة طويلة وكتب له ترجمة سماها «بهجة العابدين» في ترجمة الحافظ جلال الدين وهي الآن مفقودة، وله عدة مصنفات منها: فوائد الأفراح في فوائد النكاح، وتشنيف الأسماع بشرح أحكام الجماع، وشفاء المتعال بأدوية السعال، توفي سنة ٩٣٥هـ.[٤]

---

(١) انظر: (الكواكب السائرة ٢/ ٥٤).

(٢) (شذرات الذهب ٨/ ٢٥٠).

(٣) (شذرات الذهب ٨/ ٢٥١).

(٤) (شذرات الذهب ١٠/ ٧٤، ٧٨).

٦) ابن إياس محمد بن أحمد الحنفي المتوفى نحو سنة ٩٣٠هـ، وهو مؤرخ مصر المشهور، كان يعبر عن السيوطي في كتابه «بدائع الزهور» بعبارة شيخنا، وقد تكررت هذه العبارة في كتابه أكثر من مرة، وبناء على هذا فقد عده أكثر الباحثين المعاصرين من جملة تلامذته.

هؤلاء بعض تلاميذ السيوطي، وقد ظهر لنا أنهم كانوا شديدي التأثر به.

ثامنًا: مذهبه: يتضح لنا من خلال مؤلفاته - وخاصة هذه الحاشية - أنه كان سني العقيدة على مذهب الأشاعرة، فكثيرًا ما يدافع عن عقيدة أهل السنة والجماعة ويرد على المبتدعة، وقد ظهر ذلك جليًا في رده للاعتزاليات التي تبع القاضي البيضاوي فيها - عن غفلة - العلامة الزمخشري مما يتعلق مثلاً بالتحسين والتقبيح العقليين عند شرح لفظة "الكذب" في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ [البقرة: ١٠] فانتصر لعقيدة أهل السنة والجماعة برد الاعتزاليات.

أما مذهبه الفقهي فقد كان - رحمه الله - شافعي المذهب، بل قد نسبه إلى ذلك بعض من ترجم له فقال: «الشافعي».

تاسعًا: منزلته العلمية وأهم المناصب التي تقلدها: لا شك أنه كانت للسيوطي منزلة رفيعة بين العلماء، ويشير إلى ذلك صاحب شذرات الذهب: المسند المحقق المدقق صاحب المؤلفات الفائقة النافعة[١].

وقد أهلت تلك المكانة الرفيعة الإمام السيوطي أن يتبوأ أكبر المناصب في عصره، وإن كان قد اقتصرت وظائفه على التدريس والإفتاء، ومن أهم هذه الوظائف:

- تولى تدريس الفقه بالجامع الشيخوني [أكبر مراكز العلم في ذلك العصر] سنة ٨٦٧هـ.

- تصدر للإفتاء العام سنة ٨٧١هـ.

---

(١) (كشف الظنون ٢/١٠٥٦) (هدية العارفين ٢/٥٩٨).

- أملى الحديث الشريف في جامع أحمد بن طولون سنة ٨٧٢هـ بعد أن انقطع إملاؤه بعد وفاة الحافظ ابن حجر سنة ٨٥٢هـ.

- تولى مشيخة الخانقاة البيبرسية سنة ٨٩١هـ، ثم صرفه عنها الأمير طومان باي في عهد السلطان قانصوه الغوري سنة ٩٠٦هـ بعد تمرد الصوفية عليه.

وكان ذلك آخر عهده بالمناصب، فاعتكف في بيته بـ «روضة المقياس» حتى إنه لم يفتح شبابيك بيته المطلة على النيل، وكتب في ذلك رسالة سماها «تأخير الظلامة إلى يوم القيامة» وانقطع عن التدريس والإفتاء والإملاء وأخذ في التفرغ للعبادة والتأليف.(١)

عاشرًا: السيوطي بين المدح والطعن: من أهم ما يؤخذ على السيوطي كثرة نقله من كتب المتقدمين دون أن يصرف همته إلى استنباط الجديد وإبداع الفكرة المستقلة ودون أن يبذل في منقوله جهدًا يوضحه به ويرتبه ويهذبه ويستدل له ويعلق عليه، ومع هذا فحسبه الكثرة الرائعة من مؤلفاته - منقولة وغير منقولة - شاهدة بسعة اطلاعه وامتداد أفقه وحدة ذهنه وحسن تأتيه للمتفرق المشعث حتى يلمه في صعيد واحد، على أنها روح العصر وسياق حوادثه، وعلى غرار السيوطي نبغ كثير من أئمة العصر وأصبحت مؤلفاته هذه التي وجه إليها سهام النقد المراجع في كثير من العلوم والفنون.

وحسب السيوطي أن له بحوثًا يعتبر أبًا لعذرتها وابنًا بجدتها، وتحقيقات لا ينكر منصف أنها قيمة جليلة ولم يتناولها قبله متناول في تجميعها وتنسيقها وحسن الربط بينها والإدلاء بالرأي فيها، ثم إنه ليس من النصفة في شيء أن يقاس السيوطي بمقاييس اليوم، بل إن فضل السيوطي فيما وضع على وجه العموم واضح وإن جاء فضلا مشوبا، إذ حفظ بتلك الطريقة كتبا مفقودة أصولها حتى الآن، ولولا قلمه لما وصل منها شيء للمتأخرين، ثم إن السيوطي وضح

---

(١) انظر: (صفحات من تاريخ مصر في عصر السيوطي ١٥٥)، (حياة جلال الدين السيوطي مع العلم من المهد إلى اللحد ٤١-٤٢ للأستاذ سعدي حبيب، دار المناهل، دمشق، الأولى، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م).

بطريقته هذه حال العلوم والعلماء في عصره، ونفق كتب ظلت بعيدة عن متناول الناس والعامة لندرتها أو ضخامتها، وانتشرت تلك الكتب في ثوبها المختصر إلى جميع البلاد الإسلامية من مراكش والتكرور إلى الهند واليمن، وذاع معها صيت السيوطي ذيوعًا يشهد به وجود الكثير منها بخطه في مختلف المكتبات الإسلامية وغير الإسلامية القديمة ولا سيما الهند. وقد تألب على السيوطي معاصروه من أقرانه ومنافسيه من العلماء، وطعنوا في طباعه ومواهبه وعلمه ومؤلفاته، وتحاملوا عليه ورموه بما ليس فيه حسدا منهم وحقدا عليه لما ناله من الشهرة دونهم كما هي عادة الأقران في كل زمان، وقول المتنافسين لا يقبل في بعضهم كما قرره العلماء وجرى عليه علماء الجرح والتعديل من المحدثين، ومن أجل ذلك ألف معاصروه المؤلفات وألف السيوطي ومؤيدوه الردود، وكثر بينهم الجدل في مسائل علمية قد تكون أسدت إلى العلم بفائدة. وأصبح في عسكره معسكران: معسكر يقوده السخاوي ومن قواده وجنوده ابن الكركي برهان الدين بن زين الدين - المتوفى سنة ٩٢٢هـ - وأحمد القسطلاني، والمعسكر الآخر يقوده السيوطي ومن أنصاره الفخر الديمي وأمين الدين الأقصرائي وزين الدين قاسم الحنفي وغيرهم. وتبادل الفريقان التهم والنقائض والسباب وذكر المثالب، وأخذت الخصومة بينهم زمنا ليس بالقليل، وألفت رسائل ومقامات وكتب شغلت من الوقت كثيرا، ووقع بينهم نزاع في كثير من المسائل بين السخاوي وغيره وبين السيوطي.

فمما ألفه السيوطي في الدفاع عن نفسه والرد على المسائل المتنازع فيها بينهم «الكاوي في الرد على السخاوي» ويعبر عنه الشوكاني بـ«الكاوي لدماغ السخاوي» و"الجواب الذكي عن قمامة ابن الكركي» و«القول المجمل في الرد على المهمل» وغير ذلك مما ردَّ به على السخاوي.(١) والحق أن السيوطي صاحب الفنون وإمام كبير في كثير منها، وهو أحفظ للمتون من السخاوي

---

(١) (صفحات في تاريخ مصر في عصر السيوطي ٢٤٨-٢٥٠، للدكتور عبد الوهاب حمودة، مطبعة دار التأليف، القاهرة، ١٩٦٥م).

وأبصر باستنباط الأحكام الشرعية، وله الباع الطويل في العربية والتفسير بالمأثور، وجمع المتون والاطلاع على كثير من المؤلفات التي لم يطلع عليها علماء عصره، وأنه أفاد وانتفع به في الإفتاء والإجزاء والتأليف.[١] يقول ابن العماد: وكان أعلم أهل زمانه بعلم الحديث وفنونه رجالاً وغريبًا، ومتنًا وسندًا واستنباطا للأحكام منه، وأخبر عن نفسه أنه يحفظ مائتي ألف حديث، قال: ولو وجدت أكثر لحفظته، قال: ولعله لا يوجد على وجه الأرض الآن أكثر من ذلك[٢].

حادي عشر: تراثه العلمي: قد نشطت حركة التأليف في عصر المماليك واستهدفت إحياء التراث القديم وجمعه والمحافظة عليه خوفا من ضياعه واندثاره، فجاءت أغلب تصانيف ذلك العصر تعاليق أو مختصرات وذيولا وشروحا لما سبقها من الكتب، وكان جل اعتماد مؤلفيها على النقل والجمع، وتعتبر مؤلفات السيوطي خير أنموذج لهذه الحركة، ولنأخذ على ذلك مثلاً: كتبه في التفسير فهي ما بين تعاليق على كتب سابقة أو شروح أو مختصرات أو كتب اعتمد فيها على الجمع والنقل أكثر الاعتماد، فكتابه «نواهد الأبكار وشوارد الأفكار» هذا - الذي نحن بصدد تحقيق جزء منه - عبارة عن حاشية على تفسير القاضي البيضاوي، وكتابه «شرح الشاطبية عبارة عن شرح المنظومة» المعروفة بـ «حرز الأماني» للشاطبي في القراءات السبع، وكتابه «الدر المنثور في التفسير بالمأثور» عبارة عن خلاصة من النقول جمعت مئات الكتب من الحديث والتفسير بالرواية، وكتابه «الإتقان في علوم القرآن» عبارة عن مجموعة هائلة من النقول العامة من شتى أنواع المعرفة من الحديث والتفسير والتاريخ والأدب والفقه وغيرها من العلوم الإسلامية.

وكان السيوطي منذ الصغر إلى نهاية العمر مشغوفا بالعلم والمعرفة، وكانت حياته من بدايتها إلى نهايتها اثنتان وستون سنة حافلة بثقافات متنوعة وعلم غزير متعمق في كثير من ألوان المعرفة؛ وذلك لما له من ذكاء خارق

---

(١) (صفحات في تاريخ مصر في عصر السيوطي ٢٥٦).

(٢) (شذرات الذهب ٨/ ٢٥).

وعقل ناضج وصبر دائب على البحث والتدريس والتأليف، ومع هذا كله تخفف من تبعات الزوجية والذرية وانقطع للعلم والتأليف.

ولقد خلَّف الحافظ السيوطي - رحمه الله تعالى- للأمة الإسلامية تراثًا هائلاً ومصنفات عديدة في كثير من العلوم إن لم تكن كلها، ولا عجب في ذلك فقد كانت لهذه الشخصية العظيمة جوانب مختلفة ومتعددة لما لها من كثرة العلوم التي برع فيها من التفسير والحديث والفقه والنحو واللغة وعلوم البلاغة والأدب ونثره وشعره والتصوف النقي، ثم تأتي في المرتبة الثانية براعته في أصول الفقه والجدل والتصريف والإنشاء والترسل والفرائض والطب[(١)]، كيف لا وقد كان رحمه الله تعالى ابتدأ التأليف وهو في السابعة عشر من عمره - وذلك في سنة ٨٦٦هـ[(٢)] - ثم تقلد الإفتاء والتدريس مع الاستمرار في تحرير المؤلفات إلى أن مات[(٣)] فامتاز السيوطي من بين سائر المؤلفين بكثرة ما أنتجه من المؤلفات، وهو يعتبر من أغزر المؤلفين المصريين في العصر المملوكي، بل لعله أغزر كُتّاب العربية قاطبة[(٤)] وكان آية كبرى في سرعة التأليف حتى قال تلميذه الداودي: عاينت الشيخ وقد كتب في يوم واحد ثلاثة كراريس تأليفا وتحريرا، وكان مع ذلك يملي الحديث ويجيب عن المتعارض منه بأجوبة حسنة[(٥)]، والعلم الوحيد الذي لم يؤلف فيه هو علم الحساب، أما المنطق فقد مال إليه في بدء حياته العلمية ولكنه تركه لما سمع أن ابن الصلاح أفتى بتحريمه وألقى الله كراهيته في قلبه، وألف في تحريمه عدة كتب أولها كتابه «الغيث المغدق في تحريم المنطق»[(٦)].

---

(١) انظر: (حسن المحاضرة ١/ ٣٣٨-٣٣٩).

(٢) (حسن المحاضرة ١/ ٣٣٧).

(٣) انظر: (شذرات الذهب ٨/ ٢٥).

(٤) (دائرة المعارف الإسلامية ١٣/ ٢٧).

(٥) ذكره ابن العماد في (شذرات الذهب ٨/ ٢٥).

(٦) انظر: (حسن المحاضرة ١/ ٣٣٩).

وقد بلغت عدد مؤلفاته سبعمائة وخمسة وعشرين ٧٢٥ فيما بين كتاب في مجلدات إلى جزء صغير أو رسالة في ثلاث ورقات، وكان تلميذه شمس الدين الداودي المالكي قد استقصى مصنفاته فزادت على خمسمائة مصنَّف، ونشر الأستاذ أحمد الخازندار والأستاذ محمد بن إبراهيم الشيباني كتابًا سماه «دليل مخطوطات السيوطي وأماكن وجودها» في مؤلفات السيوطي بلغ عددها تسعمائة وواحد وثمانين [٩٨١] كتابًا ورسالة.

ولعل مرجع الخلاف في تحديد عدد هذه المؤلفات أن بعض هذه الكتب عبارة عن كتب ضخمة يقع الواحد منها في مجلد أو مجلدات، وبعضها الآخر عبارة عن رسائل أو كرّاسات، ولكل منها عنوان على حدة، وأحيانا يجمع عددا من هذه الرسائل أو الكراسات ويضم تحت عنوان كتاب واحد كما هو الحال في كتاب «الحاوي في الفتاوى» فقد تضمن رسائل عدة فيأتي من يريد إحصاء هذه المؤلفات فيجعله كتابا واحدا ويأتي غيره ويجعله على عدد الرسائل التي تضمنها، فمن هنا وقع هذا الخلاف. والله أعلم.

وهذه قائمة بأسماء مؤلفاته تضمنت (٢٨١) مؤلفًا ذكرها في كتابه: «حُسن المحاضرة» حيث قال: وهذه أسماء مصنفاتي لتستفاد:

أ- فن التفسير وتعليقاته والقراءات:

١- الإتقان في علوم القرآن.
٢- الدر المنثور في التفسير المأثور.
٣- ترجمان القرآن في التفسير المسند .
٤- أسرار التنزيل يسمى قطف الأزهار في كشف الأسرار.
٥- لباب النقول في أسباب النزول.
٦- مفحمات الأقران في مبهمات القرآن.
٧- المهذب فيما وقع في القرآن من المعرب.
٨- الإكليل في استنباط التنزيل.
٩- تكملة تفسير الشيخ جلال الدين المحلي.

١٠- التحبير في علوم التفسير.

١١- حاشية على تفسير البيضاوي.

١٢- تناسق الدرر في تناسب السور.

١٣- مراصد المطالع في تناسب المقاطع والمطالع.

١٤- مجمع البحرين ومطلع البدرين في التفسير.

١٥- مفاتيح الغيب في التفسير.

١٦- الأزهار الفائحة على الفاتحة.

١٧- شرح الاستعاذة والبسملة.

١٨- الكلام على أول الفتح، وهو تصدير ألقيته لما باشرت التدريس بجامع شيخون بحضرة شيخنا البلقيني.

١٩- شرح الشاطبية.

٢٠- الألفية في القراءات العشر.

٢١- خمائل الزهر في فضائل السور.

٢٢- فتح الجليل للعبد الذليل في الأنواع البديعية المستخرجة من قوله تعالى: ﴿وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ الآية، وعدتها مائة وعشرون نوعًا.

٢٣- القول الفصيح في تعيين الذبيح .

٢٤- اليد البسطى في الصلاة الوسطى.

٢٥- معترك الأقران في مشترك القرآن.

ب- فن الحديث وتعلقاته:

٢٦- كشف المغطى في شرح الموطا.

٢٧- إسعاف المبطأ برجال الموطأ.

٢٨- التوشيح على الجامع الصحيح.

٢٩- الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج.

٣٠- مرقاة الصعود إلى سنن أبي داود.

٣١- شرح ابن ماجه.

٣٢- تدريب الراوي في شرح تقريب النووي.

٣٣- شرح ألفية العراقي، الألفية «نظم الدرر في علم الأثر» وشرحها المسمى: «قطر الدرر».

٣٤- التهذيب في الزوائد على التقريب.

٣٥- عين الإصابة في معرفة الصحابة.

٣٦- كشف التلبيس عن قلب أهل التدليس.

٣٧- توضيح المدرك في تصحيح المستدرك.

٣٨- اللآلي المصنوعة في الأحاديث الموضوعة.

٣٩- النكت البديعات على الموضوعات.

٤٠- الذيل على القول المسدد.

٤١- القول الحسن في الذب عن السنن.

٤٢- لب اللباب في تحرير الأنساب.

٤٣- تقريب الغريب.

٤٤- المدرج إلى المدرج.

٤٥- تذكرة المؤتسي بمن حدث ونسي.

٤٦- تحفة النابه بتلخيص المتشابه.

٤٧- الروض المكلل والورد المعلل في المصطلح.

٤٨- منتهى الآمال في شرح حديث إنما الأعمال.

٤٩- المعجزات والخصائص النبوية.

٥٠- شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور.

٥١- والبدور السافرة عن أمور الآخرة.

٥٢- ما وراء الواعون في أخبار الطاعون.

٥٣- فضل موت الأولاد.

٥٤- خصائص يوم الجمعة .

٥٥- منهاج السنة.

٥٦- تمهيد الفرش في الخصال الموجبة لظل العرش (بتحقيقنا).

٥٧- بزوغ الهلال في الخصال الموجبة للظلال (بتحقيقنا).

٥٨- مفتاح الجنة في الاعتصام بالسنة.

٥٩- مطلع البدرين فيمن يؤتى أجرين.

٦٠- سهام الإصابة في الدعوات المجابة.

٦١- الكلم الطيب.

٦٢- القول المختار في المأثور من الدعوات والأذكار.

٦٣- أذكار الأذكار.

٦٤- الطب النبوي.

٦٥- كشف الصلصلة عن وصف الزلزلة.

٦٦- الفوائد الكامنة في إيمان السيدة آمنة، ويسمى أيضًا: «التعظيم والمنة في أن أبوي النبي ﷺ في الجنة».

٦٧- المسلسلات الكبرى.

٦٨- جياد المسلسلات.

٦٩- أبواب السعادة في سباب الشهادة.

٧٠- أخبار الملائكة.

٧١- الثغور الباسمة في مناقب السيدة آمنة.

٧٢- مناهج الصفا في تخريج أحاديث الشفا.

٧٣- الأساس في مناقب بني العباس.

٧٤- در السحابة فيمن دخل مصر من الصحابة.

٧٥- زوائد شعب الإيمان للبيهقي.

٧٦- لم الأطراف وضم الأتراف.

٧٧- أطراف الأشراف بالإشراف على الأطراف.

٧٨- جامع المسانيد.

٧٩- الفوائد المتكاثرة في الأخبار المتواترة.

٨٠- الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة.

٨١- تخريج أحاديث الدرة الفاخرة.

٨٢- تخريج أحاديث الكفاية يسمى تجربة العناية.

٨٣- الحصر والإشاعة لأشراط الساعة.
٨٤- الدرر المتنثرة في الأحاديث المشتهرة.
٨٥- زوائد الرجال على تهذيب الكمال.
٨٦- الدر المنظم في الاسم المعظم.
٨٧- جزء في الصلاة على النبي ﷺ.
٨٨- من عاش من الصحابة مائة وعشرين.
٨٩- جزء في أسماء المدلسين.
٩٠- اللمع في أسماء من وضع.
٩١- الأربعون المتباينة.
٩٢- درر البحار في الأحاديث القصار.
٩٣- الرياضة الأنيقة في شرح أسماء خير الخليقة.
٩٤- المرقاة العلية في شرح الأسماء النبوية.
٩٥- الآية الكبرى في شرح قصة الإسراء.
٩٦- أربعون حديثاً من رواية مالك عن نافع عن ابن عمر .
٩٧- فهرست المرويات.
٩٨- بغية الرائد في الذيل على مجمع الزوائد.
٩٩- أزهار الآكام في أخبار الأحكام.
١٠٠- الهبة السنية في الهيئة السنية.
١٠١- تخريج أحاديث شرح العقائد.
١٠٢- فضل الجلد.
١٠٣- الكلام على حديث ابن عباس: «**احفظ الله يحفظك**» **هو تصدير** ألقيته لما وليت درس الحديث بالشيخونية.
١٠٤- أربعون حديثاً في فضل الجهاد.
١٠٥- أربعون حديثاً في رفع اليدين في الدعاء.
١٠٦- التعريف بآداب التأليف.
١٠٧- العشاريات.

١٠٨- القول الأشبه في حديث: «من عرف نفسه فقد عرف ربه».
١٠٩- كشف النقاب عن الألقاب.
١١٠- نشر العبير في تخريج أحاديث الشرح الكبير.
١١١- من وافقت كنيته كنية زوجة من الصحابة.
١١٢- ذم زيارة الأمراء.
١١٣- زوائد نوادر الأصول للحكيم الترمذي.
١١٤- تخريج أحاديث الصحاح يسمى فلق الصباح.
١١٥- ذم المكس.
١١٦- آداب الملوك.

ج- فن الفقه وتعلقاته:

١١٧- الأزهار الغضة في حواشي الروضة.
١١٨- الحواشي الصغرى.
١١٩- مختصر الروضة يسمى القنية.
١٢٠- مختصر التنبيه، يسمى الوافي.
١٢١- شرح التنبيه.
١٢٢- الأشباه والنظائر.
١٢٣- اللوامع والوارق في الجوامع والفوارق.
١٢٤- نظم الروضة يسمى الخلاصة.
١٢٥- شرحه يسمى رفع الخصاصة.
١٢٦- الورقات المقدمة.
١٢٧- شرح الروض، حاشية على القطعة للإسنوي.
١٢٨- العذب السلسل في تصحيح الخلاف المرسل.
١٢٩- جمع الجوامع.
١٣٠- الينبوع فيما زاد على الروضة من الفروع.
١٣١- مختصر الخادم يسمى «تصحيح الخادم».
١٣٢- تشنيف الأسماع بمسائل الإجماع.

١٣٣- شرح التدريب.

١٣٤- الكافي زوائد المهذب على الوافي.

١٣٥- الجامع في الفرائض.

١٣٦- شرح الرحبية في الفرائض.

١٣٧- مختصر الأحكام السلطانية للماوردي.

د- الأجزاء المفردة في مسائل مخصوصة على ترتيب الأبواب:

١٣٨- الظفر بقلم الظفر.

١٣٩- الاقتناص في مسألة التماصّ.

١٤٠- المستطرفة في أحكام دخول الحشفة.

١٤١- السلالة في تحقيق المقر والاستحالة.

١٤٢- الروض الأريض في طهر المحيض.

١٤٣- بذل العسجد لسؤال المسجد.

١٤٤- الجواب الحزم عن حديث التكبير جزم.

١٤٥- القذاذة في تحقيق محل الاستعاذة.

١٤٦- ميزان المعدلة في شأن البسملة.

١٤٧- جزء في صلاة الضحى.

١٤٨- المصابيح في صلاة التراويح.

١٤٩- بسط الكف في إتمام الصف.

١٥٠- اللمعة في تحقيق الركعة لإدراك الجمعة.

١٥١- وصول الأماني بأصول التهاني.

١٥٢- بلغة المحتاج في مناسك الحاج.

١٥٣- السلاف في التفصيل بين الصلاة والطواف.

١٥٤- شد الأثواب في سد الأبواب في المسجد النبوي.

١٥٥- قطع المجادلة عند تغيير المعاملة.

١٥٦- إزالة الوهن عن مسألة الرهن.

١٥٧- بذل الهمة في طلب براءة الذمة.

١٥٨- الإنصاف في تمييز الأوقاف.
١٥٩- أنموذج اللبيب في خصائص الحبيب؟
١٦٠- الزهر الباسم فيما يزوج فيه الحاكم.
١٦١- القول المضي في الحنث في المضي.
١٦٢- القول المشرق في تحريم الاشتغال بالمنطق.
١٦٣- فصل الكلام في ذم الكلام.
١٦٤- جزيل المواهب في اختلاف المذاهب.
١٦٥- تقرير الإسناد في تيسير الاجتهاد.
١٦٦- رفع منار الدين وهدم بناء المفسدين.
١٦٧- تنزيه الأنبياء عن تسفيه الأغبياء.
١٦٨- ذم القضاء.
١٦٩- فضل الكلام في حكم السلام.
١٧٠- نتيجة الفكر في الجهر بالذكر.
١٧١- طي اللسان عن ذم الطيلسان.
١٧٢- تنوير الحلك في إمكان رؤية النبي والملك.
١٧٣- أدب الفتيا.
١٧٤- إلقام الحجر لمن زكى سباب أبي بكر وعمر (بتحقيقنا).
١٧٥- الجواب الحاتم عن السؤال الخاتم.
١٧٦- الحجج المبينة في التفضيل بين مكة والمدينة.
١٧٧- فتح المغالق من أنت طالق.
١٧٨- فصل الخطاب في قتل الكلاب.
١٧٩- سيف النظار في الفرق بين الثبوت والتكرار.

هـ - فن العربية وتعلقاته:

١٨٠- شرح ألفية ابن مالك يسمى «البهجة المضية في شرح الألفية».
١٨١- الفريدة في النحو والتصريف والخط.
١٨٢- النكت على الألفية والكافية والشافعية والشذور والنزهة

١٨٣- الفتح القريب على مغني اللبيب.

١٨٤- شرح شواهد المغني.

١٨٥- جمع الجوامع.

١٨٦- شرحه يسمى «همع الهوامع».

١٨٧- شرح الملحة.

١٨٨- مختصر الملحة.

١٨٩- مختصر الألفية ودقائقها.

١٩٠- الأخبار المروية في سبب وضع العربية.

١٩١- المصاعد العلية في القواعد النحوية.

١٩٢- الاقتراح في أصول النحو وجدله.

١٩٣- رفع السنة في نصب الزنة.

١٩٤- الشمعة المضيئة.

١٩٥- شرح كافية ابن مالك.

١٩٦- در التاج في إعراب مشكل المنهاج.

١٩٧- مسألة ضربي زيداً قائمًا.

١٩٨- السلسلة الموشحة.

١٩٩- الشهد.

٢٠٠- شذا العرف في إثبات المعنى للحرف.

٢٠١- التوشيح على التوضيح.

٢٠٢- السيف الصقيل في حواشي ابن عقيل.

٢٠٣- حاشية على شرح الشذور.

٢٠٤- شرح القصيدة الكافية في التصريف.

٢٠٥- قطر الندى في ورود الهمزة للندا.

٢٠٦- شرح تصريف العزي.

٢٠٧- شرح ضروريّ التصريف لابن مالك.

٢٠٨- تعريف الأعجم بحروف المعجم.

٢٠٩- نكت على شرح الشواهد للعيني.
٢١٠- فجر الثمد في إعراب أكمل الحمد.
٢١١- الزند الوريّ في الجواب عن السؤال الكندري.

و- فن الأصول والبيان والتصوف:

٢١٢- شرح لمعة الإشراق في الاشتقاق.
٢١٣- الكوكب الساطع في نظم جمع الجوامع.
٢١٤- شرحه.
٢١٥- شرح الكوكب الوقاد في الاعتقاد.
٢١٦- نكت على التلخيص يسمى «الإفصاح».
٢١٧- عقود الجمان في المعاني والبيان.
٢١٨- شرحه.
٢١٩- شرح أبيات تلخيص المفتاح.
٢٢٠- مختصره.
٢٢١- نكت على حاشية المطول.
٢٢٢- حاشية على المختصر.
٢٢٣- البديعية.
٢٢٤- شرحها.
٢٢٥- تأييد الحقيقة العلية وتشييد الطريقة الشاذلية.
٢٢٦- تشييد الأركان في «ليس في الإمكان أبدع مما كان».
٢٢٧- درج المعالي في نصرة الغزالي على المنكر المتغالي.
٢٢٨- الخبر الدال على وجود القطب والأوتاد والنجباء والأبدال.
٢٢٩- مختصر إحياء علوم الدين.
٢٣٠- المعاني الدقيقة في إدراك الحقيقة.
٢٣١- النقاية في أربعة عشر علمًا.
٢٣٢- شرحها.
٢٣٣- شوارد الفوائد.

٢٣٤- قلائد الفرائد.

٢٣٥- نظم التذكرة، ويسمى: «الفلك المشحون».

٢٣٦- الجمع والتفريق في الأنواع البديعية.

ز- فن التاريخ والأدب:

- تاريخ الصحابة، وقد مر ذكره[1]

٢٣٧- طبقات الحفاظ.

٢٣٨- طبقات النحاة الكبرى.

٢٣٩- والوسطى.

٢٤٠- والصغرى.

٢٤١- طبقات المفسرين.

٢٤٢- طبقات الأصوليين.

٢٤٣- طبقات الكُتَّاب.

٢٤٤- حلية الأولياء.

٢٤٥- طبقات شعراء العرب.

٢٤٦- تاريخ الخلفاء.

٢٤٧- تاريخ مصر (حُسن المحاضرة).

٢٤٨- تاريخ أسيوط.

٢٤٩- معجم شيوخي الكبير يسمى «حاطب ليل وجارف سيل».

٢٥٠- المعجم الصغير يسمى: «المنتقى».

٢٥١- المنهاج السوي في ترجمة الإمام النووي (بتحقيقنا).

٢٥٢- ترجمة البلقيني الملتقط من الدرر الكامنة.

٢٥٣- تاريخ العمر، وهو ذيل على إنباء الغمر.

٢٥٤- رفع الباس عن بني العباس.

٢٥٥- النفحة المسكية والتحفة المكية، على نمط عنوان الشرف.

---

(١) تقدم باسم «عين الإصابة» برقم ٣٥.

٢٥٦- درر الكلم وغرر الحِكم.

٢٥٧- ديوان خطب.

٢٥٨- ديوان شعر.

٢٥٩- المقامات.

٢٦٠- الرحلة الفيومية.

٢٦١- الرحلة المكية.

٢٦٢- الرحلة الدمياطية.

٢٦٣- الرسائل إلى معرفة الأوائل.

٢٦٤- مختصر معجم البلدان.

٢٦٥- ياقوت الشماريخ في علم التاريخ.

٢٦٦- الحمانة.

٢٦٧- رسالة في تفسير ألفاظ متداولة.

٢٦٨- مقاطع الحجاز.

٢٦٩- نور الحديقة من نظم القول.

٢٧٠- المجمل في الرد على المهمل.

٢٧١- المنى في الكنى.

٢٧٢- فضل الشتاء.

٢٧٣- مختصر تهذيب الأسماء للنووي.

٢٧٤- الأجوبة الزكية عن الألغاز السبكية.

٢٧٥- رفع شأن الحبشان.

٢٧٦- أحاسن الأقباس في محاسن الاقتباس.

٢٧٧- تحفة المذاكرة في المنتقى من تاريخ ابن عساكر.

٢٧٨- شرح «بانت سعاد».

٢٧٩- تحفة الظرفاء بأسماء الخلفاء.

٢٨٠- قصيدة رائية.

٢٨١- مختصر شفاء الغليل في ذم الصاحب والخليل (بتحقيقنا).

وأيًّا مّا كان فإن الإمام السيوطي رحمه الله تعالى قد ترك لنا في هذه الفنون المختلفة من كتب ومؤلفات ما هو أحرى بالإجلال والتقدير، مما جعل كل متأمل في شخصيته وتراثه الذي خلفه للمكتبة الإسلامية والعربية يجد أنها شخصية متعددة الجوانب المعرفية وواسعة الأفق ودائمة الاطلاع.

ثاني عشر: وفاته: توفي العلامة السيوطي - رحمه الله تعالى- سنة ٩١١هـ وذلك في ليلة الجمعة من جمادي الأولى في منزله بروضة المقياس.

قال سيدي عبد الوهاب الشعراني: مات - رحمه الله تعالى - في سَحر ليلة تاسع عشر في جمادى الأولى، وكان قد مرض سبعة أيام بورم شديد في ذراعه الأيسر يقال: إنه الخلط الحاد، وقد استكمل من العمر إحدى وستين سنة وعشرة أشهر وثمانية عشر يومًا، وصلي عليه بجامع الأفاريقي تحت القلعة.

وصُلي عليه غائبة بدمشق بالجامع الأموي يوم الجمعة ثامن رجب سنة ٩١١هـ المذكورة، وكانت جنازته حافلة، ولها مشهد عظيم.

ودفن في «حوش قوصون» خارج باب القرافة في القاهرة أمام مسجد السيدة عائشة بنت سيدي جعفر الصادق- نفعنا الله والمسلمين ببركة علومه ومدده-(١).

---

(١) انظر: الطبقات الصغرى (ص٢٦)، لسيدي عبد الوهاب الشعراني.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله وكفى، وسلام على عباده الذين اصطفى.

هذا جُزءٌ خرجت فيه الأحاديث والآثار الواقعة في شرح العقائد للعلامة سعد الدين التفتازاني - رحمة الله تعالى عليه- على وجه الاختصار- جعله الله خالصًا لوجهه الكريم- سالـمًا من شوائب الأكدار.

١- حديث: «**الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي، وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ**»[١].

أخرجه بهذا اللفظ الشافعي في «الأم» من حديث ابن عباس بسندٍ صحيح. وأخرجه الترمذي، والدارقطني من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده بسندٍ ضعيف، وأصله في الصحيحين بلفظ: «**الْيَمِينَ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ**».

٢- قوله في الإلهام وقد ورد القول به في الخبر.

قلت: يشير إلى الحديث الذي أخرجه البخاري عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «**لقد كانَ فيما قبلكم من الأمم ناس مُحَدَّثُونَ، فإنْ يَكُنْ فِي أُمَّتِي أحدٌ فإِنَّهُ عمرُ**»[٢]. «محدثون» أي: ملهمون.

---

(١) قال السيوطي في جمع الجوامع (١/ ١٠٦٧٠): (رواه البيهقي، وابن عساكر عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده).

قلت: أخرجه البيهقى (١٦٢٢٢)، وابن عساكر (٧/ ٢٦)، والدارقطنى (٣/ ١١١). قال المناوي: (٣/ ٢٢٥): فيه مسلم الزنجي قال في الميزان عن البخاري: منكر الحديث، وضعفه أبو حاتم، وقال أبو داود: لا يحتج به ثم أورد له أخبارًا هذا منها، ورواه الدارقطني باللفظ من طريقين وفيهما الزنجى المذكور، وقال ابن حجر في «تخريج المختصر»: أخرجه أيضًا البيهقى وعبد الرزاق وهو حديث غريب معلول.. وحديث: «قضى أن اليمين على المدعى عليه» أخرجه البخاري (٢٣٧٩)، ومسلم (١٧١١)، وأبو داود (٣٦١٩)، والترمذي (١٣٤٢)، وقال: حسن صحيح.

(٢) حديث أبي هريرة: أخرجه أحمد (٨٤٤٩)، والبخاري (٣٢٨٢). =

٣- حديث: «**الْحِنْطَةَ بِالْحِنْطَةِ مِثْلاً بِمِثْلٍ**»[(١)].

أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي من حديث عبادة بن الصامت.

٤- حديث: «**الْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ غَيْرُ مَخْلُوقٍ، وَمَنْ قَالَ إِنَّ الْقُرْآنَ مَخْلُوقٌ فَهُوَ كَافِرٌ بالله العظيم**». أخرجه ابن عدي في الكامل من حديث أبي هريرة.

وقال الحفاظ: إنه موضوع، وأورده ابن الجوزي في الموضوعات[(٢)].

= وحديث عائشة: أخرجه أحمد (٢٤٣٣٠)، ومسلم (٢٣٩٨)، والترمذي (٣٦٩٣)، وقال: حديث صحيح. والنسائي في الكبرى (٨١١٩)، وأخرجه أيضًا: الحميدي (٢٥٣)، وإسحاق بن راهويه (١٠٥٨)، وابن أبي عاصم في السنة (١٢٦١)، واللالكائي في كرامات الأولياء (٤٢)، والحاكم في معرفة علوم الحديث (ص ٢٢٠). وأخرجه أبو طاهر السِّلفي، وقال: إِنَّمَا هُوَ مُنَاجَاةُ الْقَلْبِ بِوُجُودِ صَفَاءِ الدُّنُوِّ. وَاسْتَدَلَّ بِقَوْلِ الله ﷻ فِي قِصَّةِ مُوسَى: ﴿وَقَرَّبْنَٰهُ نَجِيًّا﴾ [مريم:٥٢] قَالَ الْجُنَيْدُ: وَالْقُلُوبُ إِذَا صَفَتْ وَدَنَتْ كَانَ هَذَا وَصْفَهَا. [المشيخة البغدادية حديث رقم ١٠٠٦] بتحقيقنا، ط. دار الرسالة - مصر.

(١) حديث عبادة: أخرجه ابن أبي شيبة (٢٠٦٠٤)، وأحمد (٢٢٧٧٩) ومسلم (١٥٨٧)، وأبو داود (٣٣٤٩، ٣٣٥٠)، وابن ماجه (٢٢٥٤). وابن حبان (٥٠١٨)، والدارقطنى (٣/ ٢٤).

حديث أبي هريرة: أخرجه أحمد (٧١٧١)، ومسلم (١٥٨٨)، والنسائي (٤٥٥٩)، والبيهقى (١٠٢٨٣).

(٢) حديث أبي هريرة أخرجه ابن عدي في الكامل (١/ ٢٠١)، وذكره الشوكاني في الفوائد المجموعة (١/ ٣١٣) وقال: هو موضوع، ورواه الخطيب بنحوه عن ابن مسعود مرفوعًا، وفي إسناده مجاهيل، وقال في الميزان: موضوع وقد أورده صاحب اللآلئ في أول كتابه وذكر له شواهد، وأطال في غير طائل؛ فالحديث موضوع تجرأ على وضعه من لا يستحيي من الله تعالى عند حدوث القول في هذه المسألة في أيام المأمون وصار بذلك على الناس محنة كبيرة وفتنة عمياء صماء والكلام في مثل هذا بدعة ومنكر لم يرد به في الكتاب ولا في السنة حرف واحد ولا صح عن السلف في ذلك شيء.

وأخرج مثله عن بعض السلف أحمد في الورع (ص٨٨)، وعبد الله بن أحمد في السنة (١٩، ٥٤، ٥٩، ٦٠، ٧٧، ١٧٠،)، والبخاري في خلق أفعال العباد (ص ٦، ٧)، والآجري في الشريعة (١٧٢)، واللالكائي في شرح أصول أهل السنة (٢٧٨، ٢٨٢، =

٥- حديث: «إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر»(١).

= ٣٦٢، ٣٧٦، ٣٩٠، ٣٩٢)، والهروي في الغنية (١/ ١٢، ١٤)، والطبراني في الأوسط (٣٨٢٠)، وابن بطة في الإبانة الكبرى (٢٢٧٧، ٢٢٧٨)، بتحقيقنا، والبيهقي في الكبرى (٢١٤٢٦)، وقال السلفي: أَخْبَرنَا أبو مُحَمَّد الْحَسَن بْن عَلِيّ الْجَوْهَرِيّ إمْلاءً، نَا عَلِيّ بْن مُحَمَّد بْن الفَتْح الأُشْنَانِيّ، نَا أَحْمَد بْن عَبْد الرَّحْمَن الْبُزُورِيّ، قَالَ: سألت الْحَسَن بْن عَلِيّ الْحُلْوَانِيُّ، فَقُلْتُ: إِنَّ النَّاسَ قَدِ اختَلَفُوا عِنْدَنَا فِي الْقُرْآنِ فَمَا تَقُولُ؟ قَالَ: الْقُرْآنُ كَلَامُ الله غَيْر مَخْلُوق، وَمَا نَعْرِف غَيْر هَذَا، وَسَمِعْتُ ابْن أَبِي الْعَصَبِ الأُشْنَانِيّ يَقُولُ: سَمِعْتُ هَارُونَ الْفُضَلِيَّ، يَقُولُ: أَنَّهُ لَمْ أَسْمَعْ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْعِلْم فِي الْمَدِينَةِ وَأَهْلِ السُّنَّةِ إِلَّا وَهُمْ يُنْكِرُونَ عَلَى مَنْ قَالَ: الْقُرْآنُ مَخْلُوقٌ، وَيُكَفِّرُونَهُ، قَالَ: وَأَنَا أَقُولُ بِذَلِكَ هَذِهِ السُّنَّةُ. قَالَ أَحْمَدُ: وَأَنَا أَقُولُ بِمِثْلِ ذَلِكَ هَذِهِ السُّنَّةُ.قَالَ ابْنُ أَبِي الْعَصَبِ: وَأَنَا أَقُولُ بِمِثْلِ ذَلِكَ. قَالَ الْجَوْهَرِيُّ: وَأَنَا أَقُولُ بِمِثْلِ ذَلِكَ.قَالَ لنا أبو غالب: وَأَنَا أَقُولُ بِمِثْلِ ذَلِكَ. قَالَ السَّلَفِي فِيمَا أَنْبأَنِي: وَهُوَ يَقُولُ ذَلِكَ، قَالَ إِبْرَاهِيم: وأنا أقول بذلك. [المشيخة البغدادية ٧٤].

(١) أخرجه أحمد (١٩٢١٣)، والبخاري (٥٢٩)، ومسلم (٦٣٣)، وأبو داود (٤٧٢٩)، والترمذي (٢٥٥١)، وابن ماجه (١/ ٦٣، رقم ١٧٧)، وابن حبان (٧٤٤٢) من حديث جرير البجلي.

وحديث أبي هريرة: أخرجه الترمذي (٢٧٥٢)، والنسائي في الكبرى (٧٧٦٣)، وابن منده في الإيمان (٨٠٩)، والدراقطني في الرؤية (٢٨)، بتحقيقنا، وابن أبي عاصم في السنة (٣٦٢).

وحديث أبي سعيد: أخرجه أحمد في المسند (١١١٣٥)، وعبد الله بن أحمد في السنة (٣٦٧). وحديث حذيفة: أخرجه اللالكائي في أصول السنة (٦٦٦).

وكذلك أخرجه أحمد في مسنده (١٨٧٨٧)، والدارمي في الرد على الجهمية (٨٠)، وأبو طاهر المخلص في سبعة مجالس أملاها (٨٩)، وابن المؤيد بالله في الفوائد المنتقاة على شرط الإمامين (٢٨)، وأبو الحسين الطيوري في الطيوريات حديث رقم: ١٥٤، وأبو يعلى الفراء في أماليه (٢)، وابن عبد البر في إثارة الفوائد (٥٤)، وعبد الله بن أحمد في السنة (١٠٩٦)، وابن خزيمة في التوحيد (٢٢٤)، والآجري في الشريعة (٦١٨)، والدارقطني في الرؤية (٦٨)، وابن بطة في الإبانة الكبرى (١١٧٦)، والهروي في الأربعين في دلائل التوحيد (٣٣)، والواحدي في الوسيط (٦١١)، والخطيب في تاريخ بغداد (١٢٣٠)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (٨٢٦١)، وأبو يعلى =

قال المصنف: رواه أحد وعشرون من الصحابة.

قلت: أما بهذا اللفظ فأخرجه الشيخان من حديث جرير البجلي، وأبي هريرة، وأبي سعيد الخدري.

وأخرجه اللالكائي في السنة من حديث حذيفة بن اليمان.

وأخرجه أحمد وابن ماجه والحاكم وصححه من حديث أبي رزين العقيلي، ولا سادس لهم.

وأما مطلق الرؤية من غير تقييد بهذا اللفظ، فورد من حديث أبي بكر الصديق، وعلي بن أبي طالب، وأنس، وجابر بن عبد الله، وزيد بن ثابت، وصهيب، وعبادة بن الصامت، وابن عباس، وابن عمر، وابن مسعود،

= في طبقات الحنابلة (١٥١)، والمزي في تهذيب الكمال (٩٢).

وقال في نظم المتناثر (١/ ٣٥٠): ذكره السعد في شرح النسفية، وقال هو حديث مشهور رواه أحد وعشرون من أكابر الصحابة رضي الله عنهم اهـ وقد نقله الشيخ قاسم ابن قطلوبغا الحنفي في حواشيه على المسايرة لشيخه ابن الهمام، وقال عقبه ما نصه: قلت أخذ هذا من الكفاية قال فيها: وذكر الشيخ أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي رحمه الله في تصنيف له قال على صحة حديث الرؤية عدة من أصحاب رسول الله ﷺ كلهم أئمة منهم: (١) ابن مسعود (٢) وابن عمر (٣) وابن عباس (٤) وصهيب (٥) وأنس (٦) وأبو موسى الأشعري (٧) وأبو هريرة (٨) وأبو سعيد الخدري (٩) وعمار بن ياسر (١٠) وجابر بن عبد الله (١١) ومعاذ بن جبل (١٢) وثوبان (١٣) وعمارة ابن رويبة الثقفي (١٤) وحذيفة (١٥) وأبو بكر الصديق (١٦) وزيد بن ثابت (١٧) وجرير ابن عبد الله اليمني (١٨) وأبو أمامة الباهلي (١٩) وبريدة الأسلمي (٢٠) وأبو برزة (٢١) وعبد الله بن الحارث بن جزء الزبيدي - رضوان الله عليهم أجمعين- فهم أحد وعشرون من مشاهير الصحابة وكبرائهم وعلمائهم، نقلوه عن رسول الله ﷺ، واتفقوا على ثبوته ولم يشتهر عن غيرهم خلاف ذلك؛ فكان إجماعًا اهـ.

ثم ذكر الشيخ قاسم من خرَّج أحاديثهم من الأئمة ثم عدَّ أيضًا ممن رواه (٢٢) أبا رزين العقيلي (٢٣) وعبادة بن الصامت (٢٤) وكعب بن عجرة (٢٥) وفضالة ابن عبيد (٢٦) وأبي بن كعب (٢٧) وعبد الله بن عمرو (٢٨)، وعائشة. فانظره. وقال: ابن أبي شريف في شرحها أيضًا: أحاديث الرؤية متواترة معنى، فقد وردت بطرقٍ كثيرة عن جمع كثير من الصحابة ذكرنا عدة منها في «حواشي شرح العقائد».

وعدي بن حاتم، وعمار بن ياسر، وفضالة بن عبيد، وكعب بن عجرة، وأبي موسى الأشعري، فهؤلاء مع الخمسة المصدر بهم أحد وعشرون صحابيًا.

- قوله: اختلف الصحابة في أن النبي ﷺ هل رأى به تعالى ليلة المعراج:

٦- **الإثبات**: أخرجه البخاري والنسائي والحاكم وغيرهم عن ابن عباس.

٧- **والنفي**: أخرجه مسلم عن عائشة.

٨- حديث: «**اللهم اهد قومي**»، وتمامه: «**فَإِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ**»[(١)].

أخرجه بهذا اللفظ البيهقي في الشعب عن عبد الله بن عبيد وقال: مرسل.

وأخرجه من وجهٍ آخر موصولاً عن سهل بن سعد؛ لكن بلفظ: «**اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِقَوْمِي**».

٩- «**اسْتَنْزِهُوا مِنَ الْبَوْلِ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ**»[(٢)].

أخرجه الحاكم وصححه من حديث ابن عباس، والدارقطني من حديث أنس بلفظ: «تنزهوا».

---

(١) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (١٤٤٧) وقال: مرسل. وأخرجه ابن حبان (٩٧٣)، والطبراني (٥٦٩٤) قال الهيثمي (٦/ ١١٧): رجاله رجال الصحيح. والبيهقي في شعب الإيمان (١٤٤٨)، والديلمي (٢٠٤٢). وأخرجه: البخاري (٥٨٠٩)، ومسلم (١٠٥٧)، عن ابن مسعود.

(٢) حديث ابن عباس: أخرجه عبد بن حميد (٦٤٢)، والحاكم (٦٥٤)، والطبراني (١١١٠٤)، قال الهيثمي (١/ ٢٠٧): فيه أبو يحيى القتات، وثقه يحيى بن معين في رواية وضعفه الباقون، والدارقطني (١/ ١٢٨)، وقال: لا بأس به. حديث أنس: أخرجه الدارقطني (١/ ١٢٧) وقال: المحفوظ مرسل. وقال الزيلعي في نصب الراية (١/ ١٢٨): وأبو جعفر متكلم فيه، قال ابن المديني: كان يخلط، وقال أحمد: ليس بقوي، وقال أبو زرعة: يهم كثيرًا. حديث أبي بكرة: أخرجه الطيالسي (٨٦٧)، وابن أبي شيبة (١٢٠٤٣)، وأحمد (٢٠٣٨٩)، وابن ماجه (٣٤٩).

١٠- حديث: إن قوله تعالى: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾... الآية نزلت في عذاب القبر(١).

الحديث أخرجه الشيخان من حديث البراء بن عازب، وأخرجه أحمد والبزار والبيهقي في عذاب القبر بسندٍ صحيح من حديث أبي سعيد الخدري، وأخرجه ابن أبي شيبه وابن حبان والحاكم في صحيحيهما من حديث أبي هريرة.

١١- حديث: «**إذا قُبِرَ الميتُ أتاه مَلكانِ أسودانِ**»(٢).

الحديث أخرجه الترمذي وحسنه من حديث أبي هريرة.

١٢- حديث: «**الْقَبْرُ رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ أَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حُفَرِ النَّارِ**»(٣).

[أخرجه الترمذي وحسنه من حديث أبي سعيد الخدري ﵁].

١٣- حديث: «**إنَّ أَهْلُ الْجَنَّةِ جُرْدٌ مُرْدٌ**»(٤).

أخرجه أحمد والطبراني في الأوسط من حديث أبي هريرة بسندٍ حسن.

وأخرجه أحمد والترمذي وحسنه من حديث معاذ بن جبل.

١٤- حديث: «**إن الجَهنمي ضِرْسَهُ مِثْلُ أُحُدٍ**»(٥).

أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة.

١٥- قوله: ورد في الحديث: إن كتب الأعمال هي التي توزن.

---

(١) أخرجه أحمد (١٨٥٠٥) والبخاري (٤٤٢٢)، ومسلم (٢٨٧١)، وأبو داود (٤٧٥٠)، والترمذي (٣١٢٠)، والنسائي (٢٠٥٧)، وابن ماجه (٤٢٦٩)، وابن حبان (٢٠٦).

(٢) أخرجه الترمذي (١٠٧١) وقال: حسن غريب. وابن حبان (٣١١٧)، وابن أبي عاصم (٨٦٤)، والرافعي (٣/ ٢٤٧).

(٣) أخرجه الترمذي (٢٤٦٠).

(٤) أخرجه الترمذي (٢٥٣٩) وقال: حسن غريب. والدارمي (٢٨٢٦).

(٥) أخرجه مسلم (٢٨٥١)، والترمذي (٢٥٧٩) وقال: حسن. وأخرجه أيضًا: ابن حبان (٧٤٨٧). بلفظ: «ضِرْس الكافر- ناب الكافر - مثلُ أحد، وغلَظُ جلده: مسيرةُ ثلاث». ولم أقف على لفظ المصنف.

الحديث الوارد في ذلك هو حديث البطاقة، أخرجه أحمد والترمذي وحسنه، وابن ماجه، والحاكم وصححه من حديث ابن عمر(١).

١٦- حديث: «**إِنَّ اللَّهَ يُدْنِي الْمُؤْمِنَ**»(٢).

الحديث أخرجه الشيخان من حديث ابن عمر.

١٧- حديث: «**حَوْضِي مَسِيرَةَ شَهْرٍ**»(٣).

الحديث أخرجه بهذا اللفظ الشيخان من حديث ابن عمرو.

١٨- حديث الصراط.

أخرجه الشيخان وغيرهما من طرق(٤).

١٩- حديث ابن عمر: «**الْكَبَائِرُ تِسْعٌ**».

أخرجه البخاري في الأدب المفرد وابن جرير في تفسيره بسندٍ حسن وهو موقوف، وفيه بدل «والزنا» «وأكل الربا». وأخرجه ابن الجعد في الجعديات من حديثه مرفوعًا(٥).

٢٠- قوله: وزاد أبو هريرة «**أَكْلُ الرِّبَا**». أخرجه الشيخان من حديثه مرفوعًا(٦).

٢١- قوله: وزاد على السرقة وشرب الخمر. لا يحضرني الآن عن عليّ،

---

(١) أخرجه الترمذي (٢٥٣٩)، وأحمد (٢/ ٣٤٣)، والطبراني في الأوسط (٥٥٨٠)، بنحوه.

(٢) أخرجه أحمد (٥٤٣٦) والبخاري (٢٣٠٩)، ومسلم (٢٧٦٨)، والنسائي في الكبرى (١١٢٤٢)، وابن ماجه (١٨٣)، وابن أبي شيبة (٣٤٢٢١)، وعبد بن حميد (٨٤٦)، وابن حبان (٧٣٥٥)، والطبراني في الأوسط (٣٩١٥)، والديلمى (٥٥٣).

(٣) أخرجه البخاري (٦٢٠٨)، ومسلم (٢٢٩٢)، وابن حبان (٦٤٥٢).

(٤) أخرجه البخاري (٦٥٧٣)، ومسلم (٤٨٩).

(٥) أخرجه ابن جرير في التفسير (٩١٨٧)، وأبو داود (٢٨٧٥)، والبخاري في الأدب المفرد (٨)، والطبراني (١٧/ ٤٧، رقم ١٠١)، قال المنذري (١/ ٣٠٣): رواته ثقات وفي بعضهم كلام. والحاكم (١٩٧)، والبيهقي (٦٥١٤)، وابن أبي الجعد في مسنده (٢٧٨٥)، وابن عبد الواحد الأصبهاني في مجلس في رؤية الله تعالى (٨).

(٦) أخرجه البخاري (٢٧٦٦)، ومسلم (٢٧٢).

وإنما ورد عدَّهما من الكبائر مع الزنا من حديث عمران بن حصين مرفوعًا، أخرجه البخاري في «الأدب المفرد» بسندٍ حسنٍ[(١)].

٢٢- حديث: **«لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهْوَ مُؤْمِنٌ»**[(٢)].

أخرجه الشيخان من حديث أبي هريرة.

٢٣- حديث: **«لا إِيمَانَ لِمَنْ لا أَمَانَةَ لَهُ»**[(٣)].

أخرجه الطبراني في الكبير من حديث عبادة بن الصامت.

وأخرجه في الأوسط من حديث ابن عمر. وأخرجه أحمد وأبو يعلى من حديث أنس، وسنده حسن.

---

(١) أخرج البخاري في «الأدب المفرد» (٣١) قال: حدثنا الحسن بن بشر قال: حدثنا الحكم بن عبد الملك، عن قتادة، عن الحسن، عن عمران بن حصين قال: قال رسول الله ﷺ: «ما تقولون في الزنا، وشرب الخمر، والسرقة؟» قلنا: الله ورسوله أعلم، قال: « هن الفواحش، وفيهن العقوبة، ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ الشرك بالله عز وجل، وعقوق الوالدين»، وكان متكئًا فاحتفز، قال: «والزور».

حديث أبي سعيد: أخرجه عبد بن حميد (٩١٩)، والحكيم (١/ ٢٧٤).

حديث عائشة: أخرجه الحكيم في نوادر الأصول (١/ ٢٦٩).

(٢) حديث أبي هريرة: أخرجه عبد الرزاق (١٣٦٨٦)، ومسلم (٥٧)، وأبو داود (٤٦٨٩)، والترمذي (٢٦٢٥)، وقال: حسن صحيح غريب. وأحمد (١٠٢٢٠)، والبخاري (٦٤٢٥)، وابن حبان (٤٤١٢).

حديث أبي سعيد: أخرجه عبد بن حميد (٩١٩)، والحكيم (١/ ٢٧٤).

حديث عائشة: أخرجه الحكيم في نوادر الأصول (١/ ٢٦٩).

(٣) حديث أنس: أخرجه ابن خزيمة (٢٣٣٥)، وابن عدى (٣/ ٣٥٦، ترجمة ٧٩٩ سعد بن سنان)، والبيهقى (٧٠٧٣).

حديث عبادة: أخرجه الطبراني كما في مجمع الزوائد (٣/ ٨٣)، قال الهيثمى: إسناده منقطع لم يسمع إسحاق بن يحيى من جده عبادة.

حديث ابن عمر: أخرجه الطبراني في الأوسط (٢٢٩٢)، وفي الصغير (١٦٢)، قال الهيثمى (١/ ٢٩٢): تفرد به الحسين بن الحكم الحبرى.

حديث ثوبان: أخرجه البيهقى في شعب الإيمان (٥٢٥٤).

٢٤- حديث: أنه قال لأبي ذر لما سأله: «**وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ عَلَى رَغْمِ أَنْفِ أَبِي ذَرٍّ**»[١]. أخرجه الشيخان من حديثه.

٢٥- حديث: «**مَن تَرَكَ الصَّلاةَ مُتَعَمِّدًا فقد كَفَرَ**»[٢].

أخرجه بهذا اللفظ الطبراني في الأوسط من حديث أنسٍ بسندٍ حسن.

٢٦- حديث: «**شَفَاعَتِي لأَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي**»[٣].

أخرجه أبو داود والترمذي.

والبيهقي في البعث وصححه من حديث أنس.

والحاكم وصححه من حديث جابر .

---

(١) أخرجه أحمد (٢١٥٠٤)، والبخاري (٥٤٨٩)، ومسلم (٩٤).

(٢) أخرجه الطبراني في الأوسط (٣٣٤٨). قال المنذري (١/ ٢١٥): إسناد لا بأس به. وقال الهيثمي (١/ ٢٩٥): رجاله موثقون إلا محمد بن أبي داود فإني لم أجد من ترجمه وقد ذكر ابن حبان في الثقات محمد بن أبي داود البغدادي فلا أدرى هو هذا أم لا. وابن بطة في الإبانة (٨٨٢).

(٣) حديث أنس: أخرجه أحمد (١٣٢٤٥)، وأبو داود (٤٧٣٩)، والترمذي (٢٤٣٥) وقال: حسن صحيح غريب، وابن أبي عاصم (٨٣١)، وأبو يعلى (٣٢٨٤)، وابن حبان (٦٤٦٨)، والطبراني (٧٤٩)، والحاكم (٢٢٨) وقال: صحيح على شرط الشيخين. والبيهقى في شعب الإيمان (٣١٠)، والضياء (١٥٤٩).

حديث جابر: أخرجه الطيالسى (١٦٦٩)، والترمذي (٢٤٣٦) وقال: حسن غريب. وابن ماجه (٤٣١٠)، وابن حبان (٦٤٦٧)، والحاكم (٢٣١)، والبيهقى في شعب الإيمان (٣١١)، وفي البعث والنشور (١)، وأبو نعيم في الحلية (٣/ ٢٠٠).

حديث ابن عمر: أخرجه الخطيب (٨/ ١١).

حديث كعب بن عجرة: أخرجه الخطيب (٣/ ٤٠)، والآجري في الشريعة (٧٧٤)، بنحوه، وفي «المقاصد الحسنة» للسخاوي (١/ ٤٠٦): أخرجه البيهقي في البعث من طريق الشعبي.

حديث طاووس: أخرجه عبد الرزاق في المصنف (١٩٧٠٢).

حديث ابن عباس: أخرجه الطبراني في الكبير (١١٤٥٤)، وفي الأوسط (٤٧١٣). قال الهيثمى (١٠/ ٣٧٨): فيه موسى بن عبد الرحمن الصنعاني، وهو وضاع.

والطبراني من حديث ابن عباس وابن عمر.

والبيهقي في البعث من حديث كعب بن عجرة. ومن مرسل طاووس، وقال: إنه مرسل حسن، يشهد لكون هذه اللفظة شائعة فيما بين التابعين؛ ولذا قال المصنف: إنه مشهور.

٢٧- حديث: «**الإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِالله، وَمَلائِكَتِهِ**»(١).

الحديث أخرجه الشيخان من حديث ابن عمر.

٢٨- حديث: «**اللَّهُمَّ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ**»(٢).

أخرجه أحمد بسندٍ حسنٍ من حديث أم سلمة أن رسول الله ﷺ كان يُكثر في دعائه أن يقول: «**اللَّهُمَّ مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ**»(٣).

٢٩- حديث: «أنه قَالَ لأُسَامَةَ حِينَ قَتَل مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا الله: «**هَلْ شَقَقْتَ عَنْ قَلْبِهِ**»(٤). أخرجه الشيخان من حديث أسامة بن زيد.

٣٠- حديث: «**الْإِسْلَامُ أَنْ تَشْهَد أَنْ لَا إِلَه إِلَّا الله**»(٥). **الحديث أخرجه الشيخان من حديث ابن عمر.**

٣١- حديث: أنه قال للوفد: «**أَتَدْرُونَ مَا الإِيمَانُ؟**»(٦)

---

(١) حديث ابن عمر: أخرجه الترمذي (٢٦١٠) وقال: حسن صحيح. والنسائي (٤٩٩٠)، ومسلم (٨)، وأبو داود (٤٦٩٥). حديث أبي هريرة: أخرجه أحمد (٩٤٩٧)، والبخاري (٥٠)، ومسلم (٩)، وابن ماجه (٦٤).

(٢) أخرجه ابن ماجه (٣٩٦٦)، وأبو نعيم في الحلية (٨/ ٤٥).

(٣) أخرجه أحمد في المسند (٢٧٢٧٨).

(٤) أخرجه أحمد (٢١٨٥٠)، والبخاري (٤٠٢١)، ومسلم (٩٦)، وأبو داود (٢٦٤٣)، والنسائي (٨٥٩٤)، وابن حبان (١١/ ٥٧، رقم ٤٧٥١).

(٥) أخرجه أحمد (٣٦٧)، ومسلم (٨)، وأبو داود (٤٦٩٥)، والترمذي (٢٦١٠)، والنسائي (٤٩٩٠)، وابن ماجه (٦٣).

(٦) أخرجه الطيالسي (٢٧٤٧)، والبخاري (٥٠٠)، ومسلم (١٧)، وأبو داود (٣٦٩٢)، والترمذي (٢٦١١) وقال: صحيح حسن. والنسائي (٥٠٣١). وأخرجه أيضًا: ابن خزيمة (٣٠٧)، وابن حبان (٧٢٩٥) وأبو عوانة (٨٠٨٨).

الحديث أخرجه الشيخان من حديث ابن عباس.

٣٢- «**الإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ شُعْبَةً، أَعْلاهَا** شَهَادَةُ أَنْ لا إِلَهَ إِلا اللَّهُ، **وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ**»[(١)].

الحديث أخرجه الشيخان من حديث أبي هريرة .

٣٣- حديث: «**السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ، وَالشَّقِيَّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ**»[(٢)].

أخرجه البزار بسندٍ صحيحٍ من حديث أبي هريرة.

٣٤- حديث: «**إن آدم نبي**»[(٣)].

أخرجه الحاكم وصححه وابن حبان في صحيحه عن أبي أمامة أن رجلاً، قال: يا رسول الله: أنبي كان آدم؟ قال: نعم.

٣٥- حديث: «**نُزُولِ عِيسَى**»[(٤)]. أخرجه الشيخان وغيرهما من طرق.

٣٦- حديث: أنه سُئِلَ عَنْ عَدَدِ الأَنْبِيَاءِ؟فقال: «**مِائَةُ أَلْفٍ وَأَرْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ أَلْفًا**»[(٥)].

---

(١) حديث أبي هريرة: أخرجه أحمد (٩٣٥٠)، ومسلم (٣٥)، وأبو داود (٤٦٧٦)، والنسائي (٥٠٠٥)، وابن ماجه (٥٧)، وابن حبان (١٦٦). حديث أبي سعيد: أخرجه الطبراني في الأوسط (٩٠٠٤) قال الهيثمي (١/ ٣٧): رجال إسناده مستورون.

(٢) أخرجه ابن بطة في الإبانة (١٣٩٨)، والطبراني في الكبير (١٧٣)، وفي الأوسط (٨٧٠١)، وفي الصغير (٧٧٤).

(٣) أخرجه ابن أبي حاتم في التفسير (١٤١٣٤)، وابن حبان (٦٢٩٦)، والطبراني في الأوسط (٤٠٣)، والحاكم (٣٠٣٩)، قال الحافظ في «الفتح» (٦ / ٣٧٢): صححه ابن حبان.

(٤) أخرجه البخاري (٣٢٦٤)، ومسلم (١٥٥).

(٥) أخرجه ابن حبان (٣٦١)، وأبو نعيم في الحلية (١/ ١٦٦).

وحديث أبي أمامة: أخرجه أحمد (٢٢٣٤٢)، والطبراني (٧٨٧١)، قال الهيثمي (٨/ ٢١٠): رجاله رجال الصحيح غير أحمد بن خليد الحلبي، وهو ثقة. والحاكم (٣٠٣٩)، وصححه.

أخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث أبي ذر.

٣٧- حديث: **«أَنَا سَيِّدُ وَلَدِ آدَمَ»**[(١)].

أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة.

٣٨- قوله: روى عن معاوية أنه سُئل عن المعراج؟ فقال: **«كَانَتْ رُؤْيَا مِنْ اللَّهِ تَعَالَى صَالحة»**[(٢)].

أخرجه ابن إسحاق وابن جرير.

٣٩- قوله: وروي عن عائشة: **«ما فُقِدَ جَسَد رَسُولِ الله ﷺ»**[(٣)]. أخرجه ابن إسحاق وابن جرير أيضًا.

٤٠- قوله: وروي أنه كان بين يدي سلمان وأبي الدرداء **قصعة، فسبَّحت** وسمعنا تسبيحها[(٤)].

أخرجه البيهقي وأبو نعيم كلاهما في «دلائل النبوة» عن قيس.

٤١- حديث: **«بَيْنَا رَجُلٌ يَسُوقُ بَقَرَةً»**[(٥)].

الحديث أخرجه الشيخان من حديث أبي هريرة.

٤٢- حديث: قول عمر: «يا سارية الجبل»[(٦)].

أخرجه البيهقي وأبو نعيم كلاهما في «دلائل النبوة» بسندٍ حسنٍ من طريق ابن عمر.

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة (٣١٧٢٨)، ومسلم (٢٢٧٨)، وأبو داود (٤٦٧٣)، وأحمد (١٠٩٨٥).

(٢) أخرجه الطبري في التفسير (١٧/ ٣٤٩)، وفي تهذيب الآثار (٢٧٧٣)، وابن إسحاق في سيرة ابن هشام (١/ ٤٠٠)، وفيهم: (صادقة)، بدل (صالحة).

(٣) أخرجه الطبري في التفسير (١٧/ ٣٥٠)، وفي تهذيب الآثار (٢٧٧٤)، وابن إسحاق في السيرة (ص١٠٤)وتتمته: «ولكن الله أسرى بروحه».

(٤) أخرجه البيهقي في دلائل النبوة (٦/ ٦٣).

(٥) أخرجه البخاري (٣٢٨٤)، ومسلم (٢٣٨٨).

(٦) أخرجه أبو نعيم في الدلائل (٥٠٩)، وابن عساكر (٢٠/ ٢٤).

٤٣- حديث: «شرب خالد السم من غير تضرر»[(١)]. أخرجه أبو يعلى والبيهقي وأبو نعيم في الدلائل عن أبي السفر.

٤٤- حديث: «جريان النيل لكتاب عمر»[(٢)].

أخرجه أبو الشيخ ابن حيان في كتاب «العظمة» بسندٍ فيه مبهم.

٤٥- حديث: «أنه ﷺ زوج عثمان رقية، ثم لما ماتت زوجه أم كلثوم، فلما ماتت قال: لو كان عندي ثالثة لزوجتكها»[(٣)].

أخرجه الطبراني في الكبير من حديث عصمة بن مالك.

٤٦- حديث: «**الْخِلَافَةَ بَعْدِي ثَلَاثُونَ سَنَة، ثُمَّ تَصِيرُ مُلْكًا عَضُوضًا**»[(٤)].

أخرجه أبو داود والترمذي وحسنه، والنسائي والحاكم من حديث سفينة.

٤٧- حديث: «**من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية**». أخرجه مسلم من حديث ابن عمر بلفظ: «**مَنْ مَاتَ بِغَيْرِ إِمَامٍ، مَاتَ مَيْتَةً جَاهِلِيَّةً**»[(٥)].

---

(١) أخرجه البيهقي في الدلائل (٣٠٣٢)، وأبو يعلى في المسند (٧٠٢٩)، وأبو نعيم في المعرفة (٢١٦٤)، وفي الدلائل (٣٥٨) بلفظ: عن أبي السفر قال: نزل خالد بن الوليد الحيرة على امرأة من المرازبة فقالوا: احذر السم لا تسقيكه الأعاجم، فقال: ائتوني به فأتي بشيء منه فأخذه بيده ثم اقتحمه وقال: بسم الله فلم يضره شيئًا.

(٢) أخرجه أبو الشيخ في العظمة (٧٩٣٧٣).

(٣) أخرجه الطبراني في الكبير (١٧/رقم ٤٩٠)، وأبو القاسم الأصبهاني في دلائل النبوة (١/ ٧٠)، وأبو نعيم في المعرفة (٦٧٢٠)، وقال الهيثمي في «المجمع» (٩/ ٨٣): فيه الفضل بن المختار وهو ضعيف.

(٤) أخرجه الطيالسى (١١٠٧)، وأحمد (٢١٩٦٩)، ونعيم بن حماد في الفتن (٢٤٩)، والبغوى في الجعديات (٣٣٢٣)، وابن حبان (٦٩٤٣)، والترمذي (٢٢٢٦) وقال: حسن. والطبراني (٦٤٤٣). وأخرجه أيضًا: النسائي في الكبرى (٨١٥٥)، وابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني (١١٣).

(٥) حديث معاوية: أخرجه أحمد (١٦٩٢٢)، والطبراني (١٩/ ٣٨٨، رقم ٩١٠) قال الهيثمى (٥/ ٢١٨): رواه الطبراني بروايتين وإسنادهما ضعيف.

حديث ابن عمر: أخرجه مسلم (١٨٥١)، والطيالسى (ص ٢٥٩، رقم ١٩١٣)، وأبو نعيم في الحلية (٣/ ٢٢٤) وقال: صحيح.

٤٨- حديث: «**الأئمة من قريش**»[١].

أخرجه أحمد من حديث أبي برزة والبيهقي في سننه من حديث أنس.

٤٩- حديث: «**صَلُّوا خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ**»[٢]. أخرجه أبو داود بن حديث مكحول عن أبي هريرة، وهو منقطع وأخرجه الطبراني في الكبير بسندٍ واهٍ من حديث ابن عمر بلفظ: «**صَلُّوْا خَلْفَ مَنْ قال لا إله إلا الله**»[٣].

٥٠- حديث: «**لا تدعوا الصلاة على من مات من أهل القبلة**»[٤].

أخرجه الطبراني في الكبير من حديث ابن عمر بسندٍ واهٍ بلفظ: «**صَلُّوا عَلَى مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا الله**»[٥].

٥١- حديث: «**لا تَسُبُّوا أَصْحَابِي، فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَوْ أَنْفَقَ أَحَدُكُمْ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا مَا بَلَغَ مُدَّ أَحَدِهِمْ، وَلا نَصِيفَهُ**»[٦].

---

(١) حديث أنس: أخرجه الطيالسى (٢١٣٣)، وأحمد (١٢٣٢٩)، والطبراني (٧٢٥)، وأبو نعيم في الحلية (٥/٨)، والبيهقى (١٦٣١٨)، والضياء (١٥٧٦)، والنسائي في الكبرى (٥٩٤٢)، وأبو يعلى (٤٠٣٢)، والطبراني في الأوسط (٦٧٨٩). قال الهيثمى (٥/ ١٩٤): رواه الطبراني في الأوسط والكبير، وفيه عبد الله بن فروح وثقه ابن حبان، وقال: ربما خالف وفيه كلام، وبقية رجال الكبير ثقات.

(٢) أخرجه البيهقى (٦٦٢٣). وأخرجه أيضًا: الدارقطنى (٢/ ٥٧) وقال: مكحول لم يسمع من أبي هريرة ومن دونه ثقات.

(٣) أخرجه ابن المظفر في غرائب مالك (٧٢)، وتمام في الفوائد (٣٧٢)، والطبراني (١٣٦٢٢) قال الهيثمى (٢/ ٦٧): فيه محمد بن الفضل بن عطية وهو كذاب.

(٤) حديث: «والصلاة على من مات من أهل القبلة» أخرجه ابن شاهين في ناسخ الحديث ومنسوخه (٣٦٢)، واللالكائي في شرح أصول أهل السنة (٢٨١)، والبيهقي في الشعب (٧/ ٣).

(٥) حديث ابن عمر: أخرجه الدارقطنى (٢/ ٥٦)، وأبو نعيم في الحلية (١٠/ ٣٢٠) والخطيب (١١/ ٢٩٣) والطبراني (١٣٦٢٢). قال الهيثمى (٢/ ٦٧): فيه محمد بن الفضل بن عطية وهو كذاب.

(٦) حديث أبي سعيد: أخرجه الطيالسى (٢١٨٣)، وأحمد (١١٥٣٤)، وابن أبي شيبة (٣٢٤٠٤)، وعبد بن حميد (٩١٨)، والبخاري (٣٤٧٠)، ومسلم (٢٥٤١)، وأبو داود (٤٦٥٨)، والترمذي (٣٨٦١) وقال: حسن. وابن حبان (٧٢٥٣).

الحديث أخرجه مسلم من حديث أبي سعيد الخدري.

٥٢- حديث: «**أَكْرِمُوا أَصْحَابِي، فَإِنَّهُمْ خِيَارُكُمْ**». ورد معناه في عدة أحاديث[(١)].

٥٣- حديث: «**الله الله فِي أَصْحَابِي الله الله فِي أَصْحَابِي**»[(٢)].

الحديث أخرجه الترمذي من حديث عبد الله بن مغفل.

٥٤- حديث: «النهي عن لعن المصليين ومن كان من أهل القبلة».

ورد معناه في عدة أحاديث[(٣)].

٥٥- حديث: «**أَبُو بَكْرٍ فِي الْجَنَّةِ، وَعُمَرُ فِي الْجَنَّةِ**»[(٤)].

---

(١) أخرجه أحمد (١٧٧)، وأبو يعلى (١٤١)، والخطيب (٤/٣١٨)، وابن عساكر (٨/٣٣٨).

ومنها: «أَحْسِنُوا إلى أصحابي ثم الذين يَلُونَهُمْ ثم الذين يَلُونَهُمْ»: أخرجه أحمد (١٧٧)، والنسائي في الكبرى (٩٢١٩)، وابن حبان (٦٧٢٨)، وأبو يعلى (١٤٣)، والضياء (٩٦).

ومنها: «احْفَظُونِي فِي أَصْحَابِي»: أخرجه ابن ماجه (٢٣٦٣)، وقال البوصيري (٣/٥٣): هذا إسناد رجاله ثقات. والنسائي في الكبرى (٩٢٢٦)، والطبراني في الأوسط (١١٣٤).

(٢) أخرجه أحمد (١٦٨٤٩)، والبخاري في التاريخ الكبير (٥/١٣١)، والترمذي (٣٨٦٢) وقال: غريب. وأبو نعيم في الحلية (٨/٢٨٧)، والبيهقي في شعب الإيمان (١٥١١)، وابن حبان (١٦/٢٤٤، رقم ٧٢٥٦)، والديلمي (٥٢٥).

(٣) منها حديث: «لَعْنُ الْمُؤْمِنِ كَقَتْلِهِ»: أخرجه الطبراني (١٣٣٠).

وعن أبي الدرداء قال: «لا تلعنوا أحدًا، فإنه لا ينبغي للعان أن يكون عند الله يوم القيامة صديقًا» أخرجه ابن عساكر (٤٧/ ١٨٧).

وعن سهل بن سعد الساعدي: إن رسول الله ﷺ قال: «لا تلعنوا تبعا؛ فإنه قد كان أسلم» أخرجه ابن وهب في الجامع (٤).

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة برقم ٣١٩٤٦، وأحمد برقم ١٦٢٩، وابن أبي عاصم رقم ١٤٢٨، والترمذي رقم ٣٧٤٧، وأبو نعيم في الحلية ١/٩٥، وفي المعرفة رقم ٥٤، وابن عساكر ٢١/٧٨، والضياء رقم ١٠٨٤.

الحديث أخرجه أبو داود والترمذي وصححه النسائي وابن ماجه من حديث سعيد بن زيد .

٥٦- حديث : «**فَاطِمَةُ سَيِّدَةُ نِسَاءِ أَهْلِ الْجَنَّةِ**»[١].

أخرجه الحاكم وصححه من حديث أبي سعيد الخدري.

٥٧- حديث : «**الْحَسَنُ والْحُسَيْنُ، سَيِّدَا شَبَابِ أَهْلِ الْجَنَّةِ**»[٢].

أخرجه الحاكم وصححه من حديث أبي سعيد وحذيفة .

٥٨- حديث : «أنه سئل عن الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ»[٣].

---

(١) أخرجه الحاكم (٣ ٤٧٣٣) وقال: صحيح الإسناد. والترمذي (٤١٥٠)، والبخاري معلقًا باب (٥٩).

(٢) أخرجه الترمذي (٣٧٤٤)، والنسائي في الكبرى (٧٨٦٣)، وابن ماجه في سننه (١١٥)، وأحمد في مسنده (٢٢٧١٩)، وفي فضائل الصحابة (١١٩٧)، وابن أبي شيبة في مصنفه حديث رقم: ٣١٤٩٨، وابن حبان في صحيحه (٧١١٨)، والحاكم في المستدرك حديث رقم: ٤٧٣٤، والضياء في المختارة حديث رقم: ١٧، وأبو يعلى في مسنده (١١٥٦)، والقطيعي في جزء الألف دينار (٨٨)، وأبو نعيم في حلية الأولياء (٦٤٦٣)، وفي تسمية ما روي عن الفضل بن دكين (٢١)، وابن شاهين في الخامس من الأفراد (٨٥)، وابن خلاد في فوائده (٤٩)، وأبو بكر الأزدي في حديثه (٧٤، وابن مخلد العطار في منتقى حديثه (٦٧)، وأبو طاهر المخلص في التاسع مِنْ حَدِيثِه (٤٣)، وأبو علي الصواف في فوائده (٢٩)، وأبو علي الصواف في جزئه (٣٤)، وأحمد التميمي في منتقى من الثاني مِنْ حَدِيث أبي الدحداح (١٣)، وابن بشران في أماليه (٧٣١، ٧٦١)، وابن الشجري في الأمالي الخميسية (١٩٤٢)، والجوهري في مجلسان من أماليه (٥)، والآجري في الشريعة (١٦١٩)، والبغوي في شرح السنة (٣٨٤٥)، والطحاوي في مشكل الآثار (١٦٨٩)، والفسوي في المعرفة والتاريخ (١١٧١)، والبلاذري في أنساب الأشراف (١٠٦١)، وابن عدي في الكامل (٢٣٢٥)، والدارقطني في العلل (٣٠٠١)، والسهمي في تاريخ جرجان (٥٩٥)، وأبو نعيم في «أخبار أصبهان» (٢٥٨٣)، وفي «معرفة الصحابة» (١٦٤٠)، وفي فضائل الخلفاء الراشدين (١٢٩)، والخطيب في تاريخ بغداد (٣٩٦١)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (٢٥٢٦٠).

(٣) أخرجه مسلم (٢٧٦)، والنسائي (١/ ٨٤)، وابن ماجه (٥٥٢)، وأحمد (١/ ١١٣)؛ وذلك أنه نهى عن نبيذ الجر ذلك.

الحديث أخرجه مسلم والنسائي وابن ماجه.

٥٩- حديث أبي بَكْرَةَ: «رَخَّصَ لِلْمُسَافِرِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ»(١).

الحديث أخرجه ابن خزيمة في صحيحه.

٦٠- حديث: «أنه نهى عن النبيذ»، ثم نُسخ.(٢).

أخرجه مسلم من حديث بريدة.

٦١- حديث: «**إذا أحبَّ اللهُ عبدا لم يضرَّه ذنبٌ**»(٣). أخرجه القشيري في «رسالته»، وابن النجار في «تاريخه»، والديلمي من حديث أنس .

٦٢- حديث: «**مَنْ أَتَى كَاهِنًا فَصَدَّقَهُ**»(٤). الحديث أخرجه الحاكم وصححه عن ابن مسعود موقوفًا، وله حكم الرفع.

٦٣- حديث: «**مَا مِنْ مَيِّت يُصلِّي عليه أُمَّة من الناس إلا شُفِّعُوا فيه**»(٥).

الحديث أخرجه مسلم من حديث أنس.

٦٤- حديث: سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ أَنَّهُ قَالَ: «يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أُمَّ سَعْدٍ مَاتَتْ»(٦). الحديث أخرجه أبو داود والنسائي.

٦٥- حديث: «الدعاء يرد البلاء». أخرجه أبو الشيخ بن حبان من حديث أبي هريرة بهذا اللفظ، وأخرجه الحاكم بنحوه، من حديث عائشة، وأخرجه من حديث ثوبان بلفظ: «الدعاء يرد القضاء»(٧).

---

(١) أخرجه ابن خزيمة (١٩٢).

(٢) أخرجه مسلم (٢٣٠٥)، وذلك.

(٣) أخرجه الديلمى (٢٤٣٢)، والقشيري في الرسالة (١/ ٤٤).

(٤) أخرجه الحاكم (١٥).

(٥) أخرجه أحمد (١٣٨٣١)، ومسلم (٩٤٧)، والنسائي (١٩٩١)، وابن حبان (٣٠٨١)، والبيهقي في الكبرى (٦٦٩٤)، وفي شعب الإيمان (٩٢٤٨)، والطبراني في الأوسط (٦٠٣٩)، والديلمى (٦١٠١).

(٦) أخرجه أبو داود (١٦٨١)، والترمذي (١٠٣٨).

(٧) أخرجه الحاكم (٦٠٣٨)، وتعقبه الذهبي.

٦٦- «**الصَّدَقَةُ تُطْفِئُ غَضَبَ الرَّبِّ**»[١].

أخرجه الطبراني في الأوسط من حديث عبد الله بن جعفر.

٦٧- حديث: «إن العالم والمتعلم إذا مرَّا على قريةٍ، فإن الله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية أربعين يومًا»[٢]. لا أصل له.

٦٨- حديث: «**يُسْتَجابُ لِلْعَبْدِ مَا لَمْ يَدْعُ بإثم أو قَطِيعَةِ رَحِمٍ**»[٣].

أخرجه أحمد والحاكم من حديث أبي سعيد الخدري.

٦٩- قوله: «**مَا لَمْ يَسْتَعْجِلْ**».

هو قطعة من حديث آخر لفظه: «**يُسْتَجَابُ لأحدكم مَا لَمْ يَسْتَعْجِلْ**»[٤]. أخرجه الشيخان من حديث أبي هريرة.

٧٠- حديث: «**إِنَّ رَبَّكُمْ حَيِيٌّ كَرِيمٌ**»[٥]. الحديث أخرجه أبو داود والترمذي وحسنه، وابن ماجه من حديث سلمان.

٧١- حديث: «**ادْعُوا الله وأنتم مُوقِنُونَ بِالإِجَابَةِ، وَاعْلَمُوا أن الله لا يَسْتَجِيبُ دُعَاءً من قلب غَافِلٍ لَاهٍ**»[٦].

---

(١) أخرجه الطبراني في الكبير (١٠١٨)، وفي الأوسط (٣٤٥٠). قال المنذري (٢/ ١٥): فيه صدقة بن عبد الله السمين ولا بأس به في الشواهد. قال الهيثمي (٣/ ١١٥): فيه صدقة بن عبد الله، وثقه دحيم، وضعفه جماعة. وأخرجه الترمذي (٦٦٤) وقال: حسن غريب. وابن حبان (٣٣٠٩)، والضياء (١٨٤٧) من حديث أنس.

(٢) ذكره العجلوني في كشف الخفا (١/ ٢٢١).

(٣) أخرجه مسلم (٢٧٣٥)، وأحمد (٣/ ١٨)، والحاكم (١/ ٤٩٣)، وابن حبان (٨٨١). والبيهقى (٦٢٢٢).

(٤) أخرجه البخاري (٦٨١٢)، ومسلم (٢٧٣٥).

(٥) أخرجه أبو داود (١٤٨٨)، والترمذي (٣٥٥٦) وقال: حسن غريب. وابن ماجه (٣٨٦٥)، وابن عساكر (٥٨/ ٤٦٥).

(٦) أخرجه الترمذي (٣٤٧٩) وقال: حديث غريب. والحاكم (١٨١٧)، وقال: مستقيم الإسناد. وتعقبه الذهبي في «التلخيص» بأن فيه صالح المري متروك. وابن أبي حاتم كما في تفسير ابن كثير (٤/ ٧٥)، والطبراني في الأوسط (٥١٠٩)، وابن عدى (٤/ ٦٠، ترجمة ٩١٢ صالح بن بشير أبو بشر المري)، وقال: قال البخاري: منكر الحديث، والرافعي (٣/ ٣٢٩).

أخرجه الترمذي والحاكم من حديث أبي هريرة.

٧٢- «**دَعْوَةُ الْمَظْلُومِ تُسْتَجَابُ وَإِنْ كَانَ كَافِرًا**»(١).

أخرجه أحمد من حديث أنس.

٧٣- حديث: «حذيفة بن أسد في عشر آياتٍ قبل الساعة»(٢).

أخرجه مسلم والأربعة.

٧٤- حديث: «إن أصبت فلك عشرة حسنات، وإن أخطأت فلك حسنة»(٣). أخرجه الحاكم وصححه عن عبد الله بن عمرو أن رجلين اختصما إلى النبي ﷺ فقال لعمرو: اقض بينهما. قال: أقضي وأنت حاضر؟ قال: نعم، إنك إن أصبت، فلك عشر أجور، وإن اجتهدت فاخطأت فلك أجر.

٧٥- حديث: «للمصيب أجران وللمخطئ أجر».

أخرجه البخاري من حديث ابن عمرو بلفظ: «**إِذَا اجْتَهَدَ الْحَاكِمُ، فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا اجْتَهَدَ فَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ واحِدٌ**»(٤).

٧٦- أثر ابن مسعود: «إن أصبت فمن الله، وإلا فمني أو من الشيطان»(٥). أخرجه الحاكم. انتهى.

وهذا آخر التخريج علقته يوم الأحد
العشرين من شعبان سنة ستٍّ وثمانين وثمانمائة
أحسن الله خاتمتها

---

(١) أخرجه أحمد (١٢٨٨٥).

(٢) أخرجه مسلم (٢٩٠١)، وأبو داود (٤٣١١)، والترمذي (٢١٨٣)، وابن ماجه (٤٠٤١)، وأحمد (٤/ ٦، ٧).

(٣) أخرجه الحاكم (٧٠٠٤) وقال: صحيح الإسناد، وتُعقب. وأخرجه أحمد (٦٧٥٥)، والطبراني في الأوسط (٨٩٨٨).

(٤) أخرجه البخاري (٧٣٥٢).

(٥) أخرجه الحاكم (٢/ ١٨٠)، وابن خزيمة (٣/ ٢٠٣)، وأخرجه أيضًا أبو داود (٢١١٦)، والترمذي (١١٤٥) وقال: حسن صحيح.

فهرس بأهم المصادر والمراجع

كتب السنة النبوية الشريفة:

١. الجامع الصحيح، للإمام الحجة محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، ط/ دار الإيمان بالمنصورة .

٢. صحيح مسلم للإمام مسلم بن الحجاج أبوالحسين القشيري النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة عيسى الحلبى.

٣. سنن أبي داود، للإمام سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان .

٤. سنن الترمذي للإمام محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي، تحقيق عبد الهادى عبد اللطيف، طبعة دار الفكر، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية ١٩٨٣م.

٥. سنن النسائي، للإمام أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، طبعة مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الثانية، سنة ١٩٨٦ م .

٦. سنن ابن ماجه للإمام محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة دار عيسى الحلبى .

٧. مسند للإمام أحمد بن حنبل، ط/ دار الفكر بيروت.

٨. مجمع الزوائد و منبع الفوائد للإمام الحافظ نور الدين على بن أبي بكر الهيثمى، المتوفى ٨٠٧هـ، ط/ دار الفكر بيروت.

٩. المصنف فى الأحاديث والآثار للإمام الحافظ عبد الله بن محمد بن ابن أبي

شيبة الكوفى العبسى المتوفى ٢٣٥ هـ، ط/دار الفكر بيروت.

١٠. العلل الواردة فى الأحاديث النبوية للإمام أبي الحسن على بن عمر بن أحمد بن مهدى الدارقطنى (٣٠٦ - ٣٨٥هـ) ط/دار ابن الجوزى الطبعة الأولى سنة ١٤٢٧ هـ .

١١. شعب الإيمان للإمام البيهقى، تحقيق أبي هاجر محمد السعيد بسيوني ط/ دار الكتب العلمية.

١٢. المستدرك للإمام الحاكم النيسابورى ط/دار الكتب العلمية بيروت لبنان.

١٣. الكامل فى ضعفاء الرجال للإمام الحافظ أبي أحمد عبد الله بن عدى الجرجاني، توفى سنة ٣٦٢ هـ، ط/دار الفكر الطبعة الثالثة ١٩٨٨م.

المصادر الأولية للعمل الدراسي:

- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل: الإمام محمود بن عمر الزمخشري/ط: دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٥م.

- حاشية سعد الدين التفتازاني على الكشاف للزمخشرى، للإمام سعد الدين التفتازاني، مخطوط بمكتبة كلية اللغة العربية جامعة الأزهر القاهرة.

المصادر والمراجع العامة:

(أ)

١٤. أبكار الأفكار في أصول الدين للإمام سيف الدين، تحقيق د. أحمد محمد المهدي، طبعة دار الكتب القومية، القاهرة، سنة ١٤٢٣هـ. وطبعة دار الكتب العلمية - بتحقيقنا.

١٥. الإبانة عن أصول الديانة للإمام أبي الحسن الأشعرى، تحقيق بشير محمد عيون، ط/مكتبة دار البيان دمشق، الطبعة الرابعة ١٩٩٩ هـ .

١٦. إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين للعلامة السيد محمد بن محمد المرتضى الزبيدي، طبعة دار الفكر، بيروت - لبنان، بدون تاريخ.
١٧. أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم للإمام محمد بن أحمد بن أبي بكر الشافعى المقديسى، ط/ الثالثة مكتبة المدبولى سنة ١٩٩١م .
١٨. أرجوزة جوهرة التوحيد للإمام إبراهيم اللقاني، تحقيق: لجنة العقيدة والفلسفة بجامعة الأزهر الشريف، ط/ الأولى ٢٠٠٦- ٢٠٠٧ م .
١٩. الأسماء والصفات للإمام أبي بكر البيهقى، تقديم الشيخ محمد زاهر الكوثرى، ط/ المكتبة لأزهرية للتراث الطبعة الأولى بدون تاريخ .
٢٠. الإرشاد إلى قواطع الأدلة والاعتقاد/ أبو المعالي عبد الملك الجويني/ تحقيق أسعد تميم ط: مؤسسة الكتب الثقافية/ بيروت/ ط: الثالثة١٤١٦هـ١٩٩٦م .
٢١. أسد الغابة، لابن الأثير، ط. دار الكتب العلمية - بيروت.
٢٢. إشارات المرام من عبارات الإمام للعلامة كمال الدين أحمد البياضي الحنفي، تحقيق الشيخ يوسف عبد الرزاق، طبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الأولى سنة ١٣٦٨ هـ/ ١٩٤٩م. وطبعة دار الكتب العلمية - بتحقيقنا.
٢٣. الإشارات والتنبيهات لأبي علي ابن سينا، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، طبعة دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ .
٢٤. الأشعرى، د/ حموده غراب ط/ مطبعة الرسالة ونشره الخانجى القاهرة .
٢٥. أصول الدين للإمام عبد القاهر البغدادى المتوفى ٤٢٩ هـ، ط/ مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية باستنبول، الطبعة الأولى ١٩٢٨ م، ونشره دار المدينة بيروت .
٢٦. أصول الدين للإمام البزدوي .
٢٧. أصول الدين للإمام الغزنوي.
٢٨. أعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين

والمستشرقين، لخير الدين الزركلي، طبعة دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٩٢ م.

٢٩. اغتنام الفوائد في التنبيه على معاني قواعد العقائد للغزالي، أحمد زروق، ط. دار الآفاق العربية ٢٠١١ .

٣٠. الاقتصاد في الاعتقاد لحجة الإسلام الغزالي تحقيق د/ سامى عفيفى حجاز، ط/ دار الطباعة المحمدية، الطبعة الأولى ١٩٩٦ م .

٣١. آمالي المرتضى المسمى بغرر الفوائد ودرر القلائد للشريف المرتضى على ابن الحسين الموسوي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط/ المكتبة العصرية بيروت سنة ٢٠٠٥ م .

٣٢. إنباء الرواه على أنباء النحاة القفطى: تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط/ دار الكتب المصرية سنة/ ١٩٥٢ م .

٣٣. الانتصار للقرآن للإمام أبي بكر الباقلاني، تحقيق د/ محمد عصام القضاة، ط/ دار ابن حزم بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠١ م .

٣٤. الانتصار والرد على ابن الراوندي لأبي الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط، تقديم محمد حجازى، طبعة مكتبة الثقافة الدينية القاهرة، بدون تاريخ .

٣٥. الإنصاف للباقلاني تحقيق العلامة الكوثري نشرة الخانجي بالقاهرة الطبعة الثالثة ١٩٩٣م. وطبعة دار الكتب العلمية - بتحقيقنا .

٣٦. أنوار التنزيل وأسرار التأويل للإمام ناصر الدين البيضاوى، صححه محمد سالم محسن وشعبان محمد إسماعيل، نشره مكتبة الجمهورية بدون تاريخ.

(ب)

٣٧. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع للقاضي محمد بن علي الشوكاني، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، القاهرة، سنة ١٣٤٨ هـ .

٣٨. البدور الزاهرة فى القراءات العشر المتواترة للشيخ أبي حفص محمد بن

على الأنصارى النشار، تحقيق على محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، ط/ عالم الكتب بيروت سنة ٢٠٠٦م .

٣٩. بدع التفاسير للشيخ عبد الله الغمارى، ط/ مكتبة القاهرة، الطبعة الثالثة ٢٠٠٥ م .

٤٠. البداية والنهاية للحافظ ابن كثير، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الخامسة، سنة ١٤٠٩ هـ/ ١٩٨٩ م.

٤١. البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين، تحقيق د. عبد العظيم الديب، طبعة دار الوفاء، المنصورة - مصر، سنة ١٤١٨ هـ/ ١٩٩٧ م .

٤٢. بغية الوعاة فى طبقة اللغويين والنحاة للإمام عبد الرحمن السيوطى، ط الأولى ١٩٦٤م .

٤٣. بين أخلاق القرآن والأخلاق عند الفلاسفة د/ محيي الدين أحمد الصافى، ط/ مكتبة الإيمان سنة ٢٠٠٣م.

(ت)

٤٤. تأويلات أهل السنة للإمام أبو منصور الماتريدي، تحقيق د/ محمد مستفيض الرحمن، جاسم محمد الجبورى، ط/ وزارة الأوقاف و الشؤون الدينية الجمهورية العراقية سنة ١٩٨٣ .

٤٥. التأويل فى التفسير بين المعتزلة والسنة، د/ السعيد شنوقة، ط/ الأزهرية للتراث سنة ٢٠٠٥ م .

٤٦. تبصرة الأدلة في أصول الدين للإمام أبي المعين ميمون بن محمد النسفي، تحقيق كلود سلامة نشرة المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق - سوريا، سنة ١٩٩٣.

٤٧. التبصير في الدين لأبي المظفر الإسفراييني، تحقيق الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٩م.

٤٨. تبيين كذب المفتري للحافظ أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن

عساكر، تحقيق العلامة الكوثري، طبعة المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى .

٤٩. تاج التراجم لزين الدين القاسم بن قطلوبغا الحنفي، ط/ مكتبة المثنى بغداد سنة ١٩٦٢م.

٥٠. تاج العروس من جواهر القاموس/ محمد مرتضى الزبيدى، ط/ مطبعة الخيرية فى مصر سنة ١٣٠٦ هـ .

٥١. تحرير القواعد المنطقية/ قطب الدين محمود بن محمد الرازي، على الرسالة الشمسية لنجم الدين عمر بن علي القزويني، المعروف بالكاتبي القزويني/ ط: مصطفى البابي الحلبي ط: ثانية١٣٦٧هـ ١٩٤٨م .

٥٢. تاريخ بخارى، أرمينس فامبرى، ترجمة د/ أحمد الساداتي، ط/ مطابع شركات الاعلانات الشرقية .

٥٣. تاريخ الخلفاء للسيوطى، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط/ دار الجيل بيروت سنة ١٩٩٨ م .

٥٤. تاريخ دولة آل سلجوق للإمام عماد الدين الأصفهاني، ط/ دار الأفاق الجديدة بيروت، الطبعة الثالثة سنة ١٩٨٠ م .

٥٥. تاريخ مختصر الدول/ ابن العنبرى، ط/ الأب أنطون صالحان اليسوعى/ المطبعة الكاثولكية بيروت سنة ١٩٥٨م.

٥٦. التفسير الكبير للإمام فخر الدين الرازي المسمى بـ«مفاتيح الغيب» طبعة دار الفكر، بيروت، الطبعة الثالثة سنة ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥م .

٥٧. التعريفات للشريف علي بن محمد الجرجاني/ ط: مصطفى البابي الحلبي ١٣٥٧هـ ١٩٣٨م.

٥٨. التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، للإمام أبي بكر الباقلاني، تحقيق محمود محمد الخضيرى ومحمد عبد الهادى أبو ريده، ط/ دار الفكر العربي. وطبعة دار الكتب العلمية - بتحقيقنا .

(ج)

٥٩. جامع لأحكام القرآن للإمام القرطبي، ط/ دار الكتب العلمية بيروت سنة ١٩٨٨م.

٦٠. جامع البيان عن تأويل آى القرآن للإمام أبي جعفر بن جرير الطبرى، ط/ دار الفكر بيروت سنة ١٩٩٧م .

(ح)

٦١. حاشية ابن قطلوبغا على المسايرة لزين الدين القاسم بن قطلوبغا الحنفي، المتوفى عام ٨٧٩هـ الطبعة الأولى دار الكتب العلمية بيروت لبنان سنة ٢٠٠٢م.

٦٢. حاشية الإمام الباجوري على جوهرة التوحيد، ط/ المكتبة الأزهرية للتراث الطبعة الأولى ٢٠٠٢ م .

٦٣. حاشية الفناري على شرح المواقف، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، سنة ١٩٩٨م.

٦٤. حاشية الشيخ إسماعيل الكلنبوي على شرح الدواني على العضدية، طبعة المطبعة العثمانية، سنة ١٣١٦ هـ .

٦٥. حاشية على شرح الخريدة البهية للشيخ سيد أحمد الصاوى، ط/ عيسى الحلبى .

٦٦. خطط المقريزى: تحقيق محمد زينم ومديحة الشرقاوى. ط/ مكتبة المدبولى ١٩٩٨.

(د)

٦٧. الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة/ شيخ الإسلام شهاب لبدين أحمد بن حجر العسقلاني/ تحقيق: محمد سيد جاد الحق/ ط: دار الكتب الحديثة الطبعة الثانية سنة ١٩٩٦م .

٦٨. وذيل الدرر الكامنة، طبع دار الكتب العلمية - بتحقيقنا.

٦٩. الدر المنثور فى التفسير بالمأثور للإمام جلال الدين السيوطى/ ط دار الفكر بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٣م .

٧٠. دراسات فى المنطق القديم د/ حسن محرم الحوينى، ط/ مطبعة الفجر الجديد، الطبعة الأولى ١٩٩٢م .

٧١. دائرة المعارف الإسلامية.

(ر)

٧٢. رحلة ابن بطوطة، تقديم وتعليق د/ عبد الهادى التازى، ط/ أكاديمية المملكة المغربية سنة ١٩٩٧ م.

(س)

٧٣. سير أعلام النبلاء للحافظ الذهبي. ط. مؤسسة الرسالة - بيروت.

(ش)

٧٤. شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، بدون تاريخ.

٧٥. شرح أسماء الله الحسنى المسمى بلوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات للإمام فخر الدين الرازي، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، طبعة المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، سنة ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م .

٧٦. شرح الأربعين النووية، الإمام سعد الدين التفتازاني، ط/ تونس .

٧٧. شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار المعتزلي، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، طبعة مكتبة وهبة، القاهرة،الطبعة الثالثة ١٩٩٦م .

٧٨. شرح التلويح على التوضيح للمولى سعد الدين التفتازاني، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٦ هـ/ ١٩٩٦م.

٧٩. شرح السنوسي الكبرى للإمام أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي، طبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، سنة ١٣٥٤ هـ/ ١٩٣٦م .

٨٠. شرح الفقه الأكبر لملا علي بن سلطان محمد القاري الحنفي، تحقيق

مروان محمد الشعار/ طبعه دار النفائس، الطبعة الأولى ١٩٩٧م .
٨١. شرح قصة المعراج، نجم الدين الغيطي، طبع دار الكتب العلمية - بتحقيقنا.
٨٢. شرح قطر الندى فى بل الصدى للإمام أبي محمد عبد الله جمال الدين بن هشام الأنصارى، ط/ المكتبة السعادة مصر، الطبعة الحادية عشر سنة ١٩٦٣م.
٨٣. شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، سنة ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م .
٨٤. شرح المواقف للسيد الشريف الجرجاني، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، سنة ١٩٩٨م .
٨٥. شرح صحيح مسلم للإمام يحيى ابن شرف النووي، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، سنة ١٣٩٢هـ.
٨٦. الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية للعلامة طاش كبري زاده، طبعة دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، بدون تاريخ.
٨٧. الشامل في أصول الدين/ أبو المعالي عبد الملك الجويني/ ط: دار الكتب العلمية بيروت ط: أولى ١٤٢٠هـ ١٩٩٩م.

(ض)

٨٨. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع للعلامة شمس الدين السخاوي، طبعة مكتبة القدسي، القاهرة، سنة ١٣٥٤ هـ .
٨٩. ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، للشيخ عبد الرحمن حسن حنبكة الميدانى، ط/ دار القلم دمشق/ الطبعة السادسة ٢٠٠٢م .

(ط)

٩٠. الطبقات السنية فى تراجيم الحنفية
٩١. طبقات المفسيرين للسيوطى.
٩٢. طبقات المعتزلة من المنية والأمل/ ابن المرتضى ط: دار صادر. بيروت.

٩٣. طوالع الأنوار من مطالع الأنظار للإمام القاضي ناصر الدين البيضاوي، تحقيق د. محمد ربيع محمد جوهري، دار الاعتصام، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

(ع)

٩٤. العقيدة النظامية إمام الحرمين، تحقيق العلامة الكوثري، نشرة المكتبة الأزهرية للتراث سنة ١٤١٢ هـ/ ١٩٩٢ م.
٩٥. عجائب المقدور فى أخبار تيمور: أحمد بن محمد الحنفى المشهور بابن عربشاه، ط/ المطبعة العامرة العثمانية سنة ١٨٨٧م.

(غ)

٩٦. غاية المرام في علم الكلام للإمام سيف الدين الآمدي، تحقيق د. حسن محمود عبد اللطيف الشافعي، ط. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة سنة ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م. وطبعة دار الكتب العلمية - بتحقيقنا.

(ف)

٩٧. فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، تحقيق محمد فؤاد ومحب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت - لبنان، سنة ١٣٧٩ هـ/ ١٩٥٩م.
٩٨. فتح الملهم فى شرح صحيح مسلم للشيخ أحمد شبير عثماني: ط/ دار القلم دمشق، الطبعة الأولى ٢٠٠٦م.
٩٩. الفخر فى أداب السلطانية: محمد بن على بن طباطبا، ط/ المكتية التجارية الكبرى القاهرة سنة ١٩٢٧ م .
١٠٠. الفرق بين الفرق للإمام عبد القاهر البغدادي، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، طبعة دار التراث، القاهرة، بدون تاريخ.
١٠١. الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة د/ على عبد الفتاح المغربي، ط/ مكتبة وهبة، الطبعة الثانية ١٩٩٥م.

١٠٢. الفصل في الملل والأهواء والنحل/ أبو محمد علي بن أحمد، الشهير بابن حزم الظاهري الأندلسي/ ط. المكتبة التوفيقية ٢٠٠٣م.
١٠٣. الفوائد البهية في تراجم الحنفية للعلامة أبي الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي، طبعة مطبعة السعادة، سنة ١٣٢٤ هـ .
١٠٤. الفهرست لابن نديم، تعليق د/ يوسف على طويل وأحمد شمس الدين، ط/ دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٦م.
١٠٥. فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، د/ إبراهيم مدكور، ط/ مكتبة الدراسات الفلسفية، الطبعة الثانية.

(ق)

١٠٦. القرآن والنبوة عند القاضى عبد الجبار، د/ سيد عبد الستار ميهوب، ط/ دار الهداية، الطبعة الأولى ١٩٩٦م .
١٠٧. قواعد العقائد للحجة الغزالي.

(ك)

١٠٨. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون للعلامة مصطفى ابن عبد الله الشهير بحاجي خليفة، ط/ دار الفكر بيروت سنة ١٩٩٠م .
١٠٩. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل للإمام محمودبن عمر الزمخشري، ضبط والتصحيح محمد عبد السلام شاهين، ط/ دار الكتب العلمية.
١١٠. كتاب التوحيد للإمام أبو منصور الماتريدي، تحقيق د. فتح الله خليف طبعة دار الجامعات المصرية بالإسكندرية دون تاريخ .
١١١. الكامل فى التاريخ لابن الأثير: ط/ دار الطباعة المنيرية سنة ١٣٥٧ هـ .
١١٢. كنز العمال فى سنن الأقوال و الأفعال، علاء الدين على المتقي بن حسام الدين الهندى البرهان الفوري، تحقيق بكر عيان و صفة السقا، ط/ مؤسسة الرسالة ١٩٨٩م .

(ل)

١١٣. اللباب في تهذيب الأنساب لابن أثير الجزرى، ط/ دار صادر بيروت سنة ١٩٨٠ .
١١٤. لسان العرب ابن منظور تقديم عبد الله العلائلي، ط/ دار لسان العرب بيروت .
١١٥. لسان الميزان للإمام ابن حجر العسقلاني، ط/ الثانية دار الكتاب الإسلامي، سنة ١٩٧١ م.
١١٦. اللمع/ أبو الحسن الأشعري/ تحقيق: د. حمودة غرابة/ ط: المكتبة الأزهرية للتراث .

(م)

١١٧. المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين للإمام سيف الدين الآمدي، تحقيق دكتور حسن محمود الشافعي، طبعة مكتبة وهبة، القاهرة، سنة ١٤١٣ هـ/ ١٩٩٣م.
١١٨. محصل لأفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين/ فخر الدين الرازي، تقديم د/ سميح دغيم، طبعة دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى ١٩٩٢م .
١١٩. محاضرات حول الموقف الخامس فى الإلهيات من كتاب شرح المواقف، د/ حسن محرم الحوينى، ط/ الأولى ٢٠٠٧م.
١٢٠. محاضرات فى علم التوحيد للشيخ محمد يوسف الشيخ، ط/ مطبعة المخيمر .
١٢١. المحيط بالتكليف، القاضي عبد الجبار الهمداني/ جمع: ابن منويه/ ط: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر .
١٢٢. مختار الصحاح/ محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، ط مطبعة الأميرية/ القاهرة سنة: ١٩٣٧م .

١٢٣. مدخل لدراسة المنطق القديم د/أحمد الطيب، ط/دار الطبعة المحمدية بدون تاريخ .

١٢٤. المسائل الخمسون فى أصول الدين للإمام فخر الدين الرازى، تحقيق د/ أحمد حجازي السقا، ط/دار الجيل بيروت، الطبعة الثانية ١٩٩٠م .

١٢٥. المسامرة شرح المسايرة للإمام كمال الدين بن أبي شريف المتوفى عام ٩٠٥ طبعة دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة الأولى عام ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

١٢٦. المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة للإمام كمال الدين بن الهمام الحنفي المتوفى عام ٨٦١هـ الطبعة الأولى دار الكتب العلمية بيروت لبنان سنة ٢٠٠٢م .

١٢٧. المصباح المنير: أحمد بن محمد بن على الفيومى المتوفى ٧٧٠هـ .

١٢٨. المطالب العالية من العلم الإلهي للامام الرازي، ط. دار الكتب العلمية، بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٩٩٩م/ ١٤٢٠هـ .

١٢٩ .المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، لسعد الدين التفتازاني، تحقيق د/عبد الحميد هنداوى، ط/دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى ٢٠٠١ م .

١٣٠. المعتزلة، زهدى حسن جارالله، ط/الأزهرية للتراث سنة ٢٠٠٢ م .

١٣١. المعراج لأبي القاسم القشيري. بتحقيقنا- قيد الطبع.

١٣٢. المعالم في أصول الدين/ فخر الدين الرازي، تقديم د/سميح دغيم، طبعه دار الفكر اللبنانى، الطبعة الأولى ١٩٩٢م .

١٣٣. معجم البلدان لياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، ط/دار صادر بيروت بدون تاريخ.

١٣٤. معجم الأدباء لياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤١١ هـ/ ١٩٩١ م.

١٣٥. معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة، طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، سنة ١٤١٤ هـ/ ١٩٩٣ م.

١٣٦. المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار الهمذاني المعتزلي، نشر المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر .

١٣٧. مفتاح السعادة ومصباح السيادة لطاش كبري زاده، ط/ مطبعة الاستقلال بالقاهرة سنة ١٩٦٨م.

١٣٨. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين للإمام أبي الحسن الأشعري، تحقيق هلموت ريتر، ط/ جمعية المستشرقين الألمان، طبعة الثالثة ١٩٨٠م .

١٣٩. مقامات الزمخشري للإمام محمود بن عمر الزمخشري، ط/ الطبعة الثانية ١٣٢٥هـ .

١٤٠. مقدمة ابن خلدون، تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي، الطبعة الثالثة، دار نهضة مصر، القاهرة .

١٤١. مقدمة العلامة الكوثري لكتاب الفرق بين الفرق للبغدادي، طبعة السيد عزت العطار الحسيني، سنة ١٣٦٧ هـ/ ١٩٤٨م.

١٤٢. منهج الزمخشري فى تفسير القرآن وبيان إعجازه، د/ مصطفى الصاوي، ط/ دار المعارف القاهرة، الطبعة الثالثة .

١٤٣. المنقذ من الضلال للإمام الغزالي، تحقيق د. عبد الحليم محمود، طبعة دار المعارف، القاهرة، الطبعة السابعة، سنة ١٣٩٢ هـ/ ١٩٧٢ م .

١٤٤. المواقف للقاضي عضد الدين الإيجي، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، سنة ١٤١٩ هـ/ ١٩٩٨م .

١٤٥. موقف العقل العلم والعالم من رب العالمين للشيخ مصطفى صبري، ط/ دار إحياء التراث العربي بيروت .

١٤٦. الملل والنحل، أبوالفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني، تقديم صدقي جميل العطار، ط: دار الفكر/ بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٩م .

١٤٧. ميزان الإعتدال للإمام شمس الدين الذهبي. تحقيق علي محمد الجاوي وفتحية علي البجاوى، ط/ دار الفكر العربي بدون تاريخ .

(ن)

١٤٨. النبوات والسمعيات من مباحث علم الكلام د/ محيي الدين الصافي.

١٤٩. النجوم الزاهرة لابن تغرى بردى، ط/ مطبعة دار الكتب المصرية سنة ١٩٣٢م.

١٥٠. نهاية الإقدام في علم الكلام الإمام أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني تقديم الفرد جيوم. وطبعة دار الكتب العلمية - بتحقيقنا.

(هـ)

١٥١. الهوامش على الاقتصاد في الاعتقاد للدكتور محمد عبد الفضيل القوصي، الطبعة الثانية، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، سنة ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م .

١٥٢. الهوامش على العقيدة النظامية دكتور محمد عبد الفضيل القوصي، طبعة مكتبة الإيمان، الطبعة الثانية سنة ٢٠٠٦م.

(و)

١٥٣. وفيات الأعيان لإبن خلكان، تحقيق وتقديم محمد محيي الدين عبد الحميد، ط/ الأولى النهضة المصرية سنة ١٩٤٨ م.

(ى)

١٥٤. وفيات الأعيان للإمام أبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، طبعة دار صادر بيروت - لبنان، بدون تاريخ.

الرسائل الجامعية

١٥٥. تحقيق الجزء الأول من حاشية العلامة التفتازاني على الكشاف للزمخشري، رسالة دكتوراه من إعداد الباحث: عبد الفتاح عيسى البريري/ كلية اللغة العربية القاهرة.

١٥٦. تحقيق الجزء الثاني من حاشية العلامة التفتازاني على الكشاف للزمخشري، رسالة دكتوراه من إعداد الباحث: فوزي سيد عبد ربه/ كلية اللغة العربية القاهرة.
١٥٧. تحقيق ديوان الزمخشري ودراسة لشعره، رسالة دكتوراة من إعداد الباحث: على عبد الله عبد عمرو/ كلية اللغة العربية القاهرة.
١٥٨. جهود التفتازاني في الإلهيات من علم الكلام، رسالة دكتوراة من إعداد الباحث: محمد عمر محد حسن/ مكتبة أصول الدين القاهرة.
١٥٩. جهود التفتازاني في السمعيات من علم الكلام، رسالة ماجستير من إعداد الباحث: عبد الفتاح محمد عبد الكريم/ مكتبة أصول الدين القاهرة.
١٦٠. الزمخشري مفسرًا، رسالة دكتوراة، من إعداد الباحث: محمد عبد المنعم حريبة، كلية أصول الدين القاهرة.
١٦١. مسائل الاعتقاد بين الكشاف والانتصاف - رسالة دكتوراة من اعداد الباحث د/ جمال محمد منصور/ مكتبة أصول الدين القاهرة.
قضية اللطف بين المعتزلة وأهل السنة، رسالة دكتوراة، من إعداد الباحث: مصطفى محمد يحيي عبده، كلية أصول الدين القاهرة .

فهرس المحتويات

شروح وحواشي العقائد النسفية لأهل السنة والجماعة

الجزء الخامس

تخريج أحاديث شرح العقائد النسفية للجلال السيوطي